Münster 1937_No 5 Phil DiSS

GERMANISTIK

ANGELUS SILESIUS ALS STREITTHEOLOGE SEINER ZEIT

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
DER PHILOSOPHISCHEN UND NATURWISSENSCHAFTLICHEN FAKULTÄT DER
WESTFÄLISCHEN WILHELMS-UNIVERSITÄT
ZU MÜNSTER

VORGELEGT VON

EDITH EILERT
AUS GELSENKIRCHEN-BUER

1936

Verlag M. Dittert & Co., Dresden A 16, Pfotenhauerstraße 28-30

Tag der mündlichen Prüfung: 30. Oktober 1935.

Dekan: Herr Prof. Dr. Trier.

Referent: Herr Prof. Dr. G. Müller.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

INHALTS - ANGABE.

Seite

Einleitung 5

Kapitel I: Überblick über die Streitschriften des Angelus Silesius unter gehaltlichem Gesichtspunkt und Begründung der Sonderbehandlung des „Gerechtfertigten Gewissenszwangs“ 7

Kapitel II: Gehaltliche Untersuchung des „Gerechtfertigten Gewissenszwangs“

1. Barockzeitliche Züge in der Auffasung des Angelus Silesius vom Menschen 23
2. Der Einfluß des politischen Denkens der Zeit auf die Vorstellung des Angelus Silesius von Gott und der Kirche 28
3. Überschneidungen mittelalterlicher und moderner Anschauungen über den Staat und sein Verhältnis zur Kirche 33

Kapitel III: Untersuchung der polemischen Methode des Angelus Silesius

1. Praktischer Rationalismus 44
2. Autoritärer Exemplarismus 49
3. Historischer Exemplarismus 56

Schluß 61

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547203_0146

Einleitung.

Eine Einzeldarstellung des Streittheologen Angelus Silesius ist nicht vorhanden. Wohl wird in einigen Arbeiten, die eine Interpretation der Gesamtwerke Schefflers[1]) bieten, auch dem Konfessionspolemiker mehr oder weniger Beachtung geschenkt. Hierhin gehören zunächst die im vorigen Jahrhundert erschienenen Schriften von Patricius Wittmann (Angelus Silesius als Konvertit, mystischer Dichter und Polemiker, Augsburg 1842), von August Kahlert (Angelus Silesius, eine literarhistorische Untersuchung, Breslau 1853) und von Wilhelm Lindemann (Angelus Silesius, Bild eines Konvertiten, Dichters und Streittheologen, Freiburg 1876). Diese Untersuchungen gehören in der theologisch orientierten Fragestellung und in der Beschränkung auf eine inhaltliche Wiedergabe und Würdigung der Streitschriften zusammen. Auch stimmen sie überein in dem Bemühen um eine Ehrenrettung des Konfessionspolemikers Angelus Silesius. —

Solchen Versuchen einer Rechtfertigung des Streittheologen Scheffler stehen in neuerer Zeit die Erörterungen von H. L. Held und G. Ellinger gegenüber, die eine scharfe Verurteilung der konfessionspolemischen Schriften Schefflers bringen. Die Gedanken Helds finden sich im 2. Band der Ausgabe: Angelus Silesius, Sämtliche poetische Werke, München 1924 und die von Georg Ellinger in dem Buch: Angelus Silesius, Ein Lebensbild, Breslau 1927. Auch hier handelt es sich wieder fast ausschließlich um eine Auseinandersetzung mit dem primären Inhalt der polemischen Thesen Schefflers und um eine konfessionell begründete Stellungnahme dazu. Bezeichnend für die Interpretationsweise Helds ist der Satz: „Unheimliche Schatten der kaum gebrochenen Inquisition, finstere Rauchschwaden kaum gelöschter Hexenbrände blenden sein ehemals so klares Auge. Blutrausch tobt in seinen springenden Adern[2])."

1) Scheffler ist der bürgerliche Name des Angelus Silesius.

2) H. L. Held: Angelus Silesius, Sämtliche poetische Werke, München 1924, S. 60.

Ganz ähnlich sieht Ellinger das Wesentliche der polemischen Schriften Schefflers darin, daß sich in ihnen „ein wilder Fanatismus austobt; die fixe Idee führt zu Wutausbrüchen, die hart an die Grenze des Wahnsinns streifen“[3]). Im übrigen setzt die Deutung Ellingers und weitgehend auch die Helds ähnlich wie die Interpretationsweise der obengenannten Forscher des 19. Jahrh. so sehr von subjektiven, nämlich psychologisch und konfessionell begründeten Kategorien aus an, daß ein vorurteilsfreies Hinsehen auf die in den Streitschriften gegebene größere geistige Wirklichkeit kaum erreicht wird. Man erhält daher auch aus diesen Darstellungen nur einen begrenzten Einblick in das konfessionspolemische Schrifttum des Angelus Silesius.

Eine sachlich bestimmte Untersuchung der Streitschriften Schefflers könnte vom theologischen, historischen und teilweise auch staatswissenschaftlichen Standpunkt aus gemacht werden. Der Inhalt weist die Schriften den verschiedensten Gebieten zu. Aber auch der Literarhistoriker hat eine Verpflichtung gegenüber den konfessionspolemischen Prosaschriften Schefflers. Und zwar nicht nur zur ergänzenden Abrundung des Dichterbildes Angelus Silesius, sondern auch deshalb, weil zur Literatur der Gegenreformationszeit das Gebrauchsschrifttum dieser Art wesentlich hinzugehört und bis ins 17. Jahrhundert hinein einen breiten Raum darin ausfüllt. Die Literatur dieser Jahrhunderte kann nicht mit den neuzeitlichen Kategorien der Ästhetik und des subjektiven Erlebens gemessen werden. Sie hat ihre eigene Gesetzlichkeit, aus der heraus sie verstanden werden will.

In diesem Sinn soll in der vorliegenden Arbeit unter besonderer Berücksichtigung der geistesgeschichtlichen Bedingtheit des Verfassers ein Einblick in das konfessionspolemische Schrifttum Schefflers gegeben werden.

---

3) G. Ellinger: Angelus Silesius, Ein Lebensbild, S. 190.

Kapitel I.

Überblick über die Streitschriften des Angelus Silesius unter gehaltlichem Gesichtspunkt und Begründung der Sonderbehandlung des „Gerechtfertigten Gewissenzwangs".

Die streittheologische Tätigkeit Schefflers erstreckt sich hauptsächlich über die Zeit von 1664—1676[1]). 1677, in seinem Todesjahr, gab Angelus Silesius die meisten und wichtigsten Traktate unter dem Titel „Ecclesiologia" gesammelt heraus. 1735 erlebte dieses Werk eine Neuauflage, die auch der vorliegenden Untersuchung zugrunde liegt.

Im folgenden Kapitel soll nun zunächst ein Überblick über die in der „Ecclesiologia" enthaltenen Streitschriften gegeben werden. Die Untersuchung wird sich vor allem auf den Gehalt der einzelnen Traktate richten und die Methode der Polemik nur insofern berücksichtigen, als sie von der üblichen Beweisführung Schefflers abweicht. Diese findet an dem Beispiel des „Gerechtfertigten Gewissenszwangs" an anderer Stelle eine eingehendere Behandlung. Auch sollen und können im Rahmen dieser Arbeit die insgesamt 1200 Folioseiten einnehmenden Traktate nur im Überblick betrachtet werden, wobei nach Möglichkeit über den primär theologischen Inhalt hinaus geistesgeschichtliche Fragestellungen bestimmend sein sollen.

Der erste Traktat: „Sendschreiben Christiani Conscientiosi" hat gleich die Kernfrage aller Streitschriften Schefflers zum Thema, nämlich die Frage nach der alleinseligmachenden Kirche. Ein angeblicher „Christianus Conscientiosus" richtet darin ein Schreiben an alle evangelischen Universitäten mit der Bitte, seine „Gewissens-Scrupel" (S. 1) zu erörtern. „1. Ob er in der lutherischen Religion könne Seelig werden / weil sie

---

1) Vgl. Held: a. a. O. S. 63.

nicht die Catholische ist / in der allein secundum omnes Doctores die Seeligkeit zu hoffen?" (S. 1). Dies ist sein „erster und höchster Scrupel", der ihn „unvergleichlich ängstet" (S. 1). Aus ihm folgt der andere „Scrupel", nämlich der, „welche dann die Catholische Kirche ist". (S. 12.) Der Inhalt des Traktats ist eine akademisch-theologische Verteidigung der römischen Kirche als der sichtbaren, katholischen einigen, wahren und damit auch alleinseligmachenden Kirche. Die wahre Kirche wird gesucht, weil man das ewige Heil der Seele sucht. Die Frage nach der Kirche ist hier also im Grunde die Frage nach dem Wie einer ewigen Existenzsicherung des Menschen. Diese Erkenntnis ist eine weitgehende Voraussetzung für das rechte Verstehen der Streitschriften Schefflers. Sie macht den leidenschaftlichen Eifer erklärlich, mit dem er sich für seine Thesen einsetzt und auch den heftigen Widerstand seiner Gegner.

Der folgende Traktat: „Conscientiosus Liberatus" (S. 19) ist eine Entgegnung auf die Antwort, die dem „Sendschreiben" an die evangelischen Universitäten von der Theologischen Fakultät zu Leipzig gebracht wurde. Urheber der Leipziger Schrift war ein Valentin Albertus, der auch in den folgenden Traktaten noch verschiedentlich genannt wird. Die Antwort Schefflers ist eine Erweiterung und Vertiefung des „Sendschreibens". In ihr werden die „Gewissens-Scrupel" des „Christiani Conscientiosi" (S. 1) wieder aufgenommen und mit gleichzeitiger Widerlegung der gegnerischen Anfechtung neu begründet. Der Leipziger Albertus hatte in seiner Schrift beweisen wollen, daß seiner Kirche das Prädikat katholisch zukomme. Ein Hauptargument Schefflers gegen diese These ist der Hinweis auf die Unsichtbarkeit der lutherischen Religionsgemeinschaft, die sich nach seiner Ansicht besonders im Fehlen eines allgemein anerkannten Oberhauptes zeigt: „Die Christliche Kirche ist wie ein Burgerlicher Leib / dessen Haubt den Gliedern nicht kan unbewußt seyn." (S. 24.) Wie Scheffler sich für die Sichtbarkeit der Kirche vor den Gegnern einsetzt, zeigt der fünfte Traktat. Es soll deshalb hier nicht darauf eingegangen werden. Daß sogar die Universitäten der Zeit sich mit den polemischen Arbeiten des Breslauer Privatgeistlichen Scheffler auseinandersetzten, zeigt die Bedeutung, die Scheffler in den konfessionspolemischen Auseinandersetzungen der Zeit einnahm. Darüber hinaus läßt es aber zugleich den geistigen Raum sichtbar werden, in dem die religiösen Kämpfe des 17. Jahrhunderts ausgetragen wurden.

Die beiden folgenden Traktate, „Weegweiser Zu der Apostolischen Kirche“ (S. 57) und „Weegweiser Zu der Catholischen Kirche“ (S. 97) deuten bereits im Titel auf die praktische Ausrichtung der Streitschriften hin. Sie wollen davon überzeugen, daß als wahrer Glaube, ohne den niemand selig werden kann, der Christusglaube nicht genügt. Dieser muß vielmehr durch einen Kirchenglauben ergänzt werden, wobei Scheffler hervorhebt, daß nur e i n e Kirche Trägerin der e i n e n Wahrheit sein kann. Die Römische Kirche ist die wahre Kirche, weil sie apostolisch und katholisch ist. Für die Apostolität führt Scheffler ihr sichtbares Oberhaupt und die irrtumsfreie apostolische Lehre an, die beide der lutherischen Religion, wie er beweist, fehlen. Zur rechten katholischen Kirche weisen die Zeugnisse der Väter, besonders dieses, „daß diejenige Kirche die Catholische sey / welche den Nahmen Catholisch hat“ (S. 107). Es folgt dann eine Erledigung des Einwandes, „daß es der bloße Nahme nicht mache“ (S. 109). Scheffler rechnet mit der Entgegnung, daß die Benennung „Lutheraner“ nur „zum unterscheide“ (S. 109) gebraucht würde. Darauf erwidert er: „Denn ob zwar der Nahme dem Dinge nicht das Wesen giebt: So zeigt er mir doch dasselbe unfehlbahrlich an“ (S. 109). Man sieht hier, wie die Auseinandersetzungen um Nomalismus und Realismus sogar noch in die theologischen Streitschriften des 17. Jahrhunderts hineinspielen.

Der fünfte Traktat der „Ecclesiologia“ trägt die vielsagende Überschrift: „Anzeigung Der Stadt Gottes, Und wiederspenstigen Außen Läger“ (S. 139). Er ist geistesgeschichtlich besonders aufschlußreich, weil er zeigt, wie Scheffler sich mit den beiden Grundirrtümern des Luthertums, der spiritualistischen Kirchenauffassung und dem einseitigen Schriftprinzip der Gegner auseinandersetzt.

Der Inhalt des Traktates deckt sich im wesentlichen mit dem Titelbild zur „Ecclesiologia“, dessen Auslegung Scheffler selbst gibt. Es soll deshalb versucht werden, von hier aus eine Interpretation der „Stadt Gottes, Und wiederspenstigen Außen Läger“ zu geben. Das Bild wird beherrscht von der Darstellung einer auf einem Berg gelegenen, fest ummauerten und von der Sonne hell beschienenen Stadt. Von ihr sagt Scheffler, daß sie „bedeutet die Catholische Christliche Kirche die nach Außspruch unsers HErrn JEsu CHristi nicht kan verborgen noch unsichtbar werden“ (S. 0). Von ihrer klaren Geschlos-

senheit hebt sich unten wie ein dunkles Chaos das Lager der Ketzer ab. Die Gestalt der „Haeresis" steht im Vordergrund. Sie ist nackt, „weil sie Zubedeckung ihrer Schande nichts als einen fürgewandten Schein der Wahrheit hat" (S. 0). Aus der ungeordneten Masse der Ketzer ragen einige hervor, die versuchen, mit einer leeren Degenscheide gegen die feste Stadt anzukämpfen. Die leeren Scheiden bedeuten, „daß sie das Wort GOttes ohne Geist / und den Buchstaben ohne Verstand darzue brauchen" (S. 0). Titelbild und Traktat lassen zunächst erkennen, daß für Scheffler das Wichtigste an der Kirche — wie schon an anderer Stelle erwähnt wurde — ihre Sichtbarkeit ist. Der Ursprung dieser Auffassung liegt zweifellos in der Polemik gegen die unsichtbare Kirche Luthers. Dahinter aber steht ebenso bestimmend ein deutliches Wissen um das gewaltige Streben jener Zeit nach festgefügten und klar geordneten soziologischen Gebilden, die mit repräsentativem Machtanspruch zur Anerkennung zwingen. Die leidenschaftliche Hingabe des barocken Menschen an den Staat ist dafür ein Beweis[2]). Nicht zuletzt ist die Betonung der sichtbaren Kirche von seiten Schefflers auch ein Zeichen dafür, daß das Wissen von dem übernatürlichen Wesen der Kirche in den gegenreformatorischen Auseinandersetzungen zurückgetreten ist. Wieweit dieser Vorgang symptomatisch ist für eine Verschiebung, die sich aus der praktischen Einstellung der Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts ergibt, läßt sich nur vermuten. Es ist in diesem Zusammenhang immerhin bezeichnend, daß Scheffler von dem Heiden, den er im fünften Traktat die seligmachende Kirche suchen läßt, sagt, daß er ein „kluger Heyde" (S. 140) sei, der „vernünfftigen Unterricht" (S. 140) begehrt, und der die Lutheraner und Calvinisten ablehnt, weil sie „durch keine Vernunfft für die wahre Kirche erkandt werden" können (S. 186). Der Heide entscheidet sich dann leicht für die römische Kirche, von der es heißt, sie „muß durch alle Vernunfft für wahr erkandt werden" (S. 187).

Der weithin sichtbaren „Stadt Gottes" steht nun das richtungslose Durcheinander des ketzerischen Lagers gegenüber. Grundlage dieser Verworrenheit ist nach Scheffler das Schriftprinzip der Lutheraner und Calvinisten. Dabei richtet sich seine Polemik nicht zunächst gegen die dogmatische Unhalt-

2) Vgl. Günther Müller: Deutsche Dichtung der Renaissance und des Barock, S. 248.

barkeit der Irrlehre, es geht ihm bezeichnenderweise vor allem darum, von der Vernunftwidrigkeit subjektiver Schriftauslegung zu überzeugen. Er lehnt die Schriftauffassung der Gegner als Glaube an den „Privat Geist" (S. 142) und das „eigen Judicium" (S. 142) energisch ab. Aus diesem Drang nach Objektivität erklärt es sich wohl auch, daß Scheffler seine Streitschriften als Werk des Hl. Geistes hinstellen möchte, wie aus dem Titelbild ersichtlich ist. Über der Stadt schwebt nämlich eine Taube, die ein Buch mit der Inschrift „Ecclesiologia" trägt, was nach Schefflers Ausspruch bedeutet, „daß diese vielfältige Kirche Beschreibung auss gnädiger Eingebung dess H. Geistes geflossen" (S. o.). Wenn man also versucht sein könnte, in dem polemischen Verteidiger einer vernünftigen Glaubensentscheidung einen Vorkämpfer des 18. Jahrhunderts zu sehen. so zeigt sich doch hier in der heftigen Gegnerschaft gegen die vom Luthertum ausgehenden subjektivistischen Tendenzen der Zeit die Andersartigkeit Schefflers und des gegenreformatorischen Geistes. Das schließt nicht aus, daß hier Überschneidungen mannigfacher Art vorliegen, von denen an anderer Stelle noch zu sprechen sein wird.

In engem Zusammenhang mit der „Stadt Gottes" steht der Traktat „Vernünfftiger Gottes-Dienst" (S. 191). Er ist aus dem Widerstand gegen diese Schrift entstanden. Der Satz: „Gott glauben ist die höchste Vernunfft. Der Kirche glauben / ist GOtt Glauben" (S. 191) gibt den Inhalt der Schrift im wesentlichen wieder. Auch die beinahe ausschließliche Argumentation mit natürlichen Vernunftgründen läßt sich schon aus der Überschrift erkennen. Man sieht aus diesem Traktat bereits die große Bedeutung, die Scheffler der ratio zuspricht.

Der folgende Traktat „Recht des Bapsts Uber Die Deutschen" (S. 212) zeigt von einer neuen Seite her die fast einseitige Blickrichtung des 17. Jahrhunderts auf die weitgehend natürlich begründeten Eigenschaften der Kirche. Das Eigenartige dabei ist aber, daß Scheffler Formulierungen gebraucht, die ursprünglich auf den Mysteriencharakter der Kiche deuteten, wie etwa die von den Scholastikern im Anschluß an Paulus geprägte Bestimmung der Kirche als dem Corpus Mysticum. Sie liegt der Polemik Schefflers zugrunde, wenn er sagt, daß die Deutschen „seynd der Römische Kirche Glieder gewest" (S. 217), die „wieder alle Natur gefragt ob ihnen der Bapst ihr Haupt recht einfließe" (S. 217). Nach der paulinischen Lehre ist Christus das Haupt, d. h. in antiker Auffassung

Lebensgrund des Leibes, nämlich seiner Kirche. Bei Scheffler ist der Papst als der Lehrer und Herr der Kirche das Haupt, dem die Glieder „nur bloß zugehorsamen" (S. 2177) haben. Die Deutschen sind Glieder, die „von Anfang her immer vom Römischen Bapst herab gehangen" (S. 217). Man sieht hier die Schwerpunktsverlagerung vom religiösen Leben in die Lehren, ein Vorgang, der aus der theologischen Situation des 17. Jahrhunderts erwachsen ist, der aber andererseits wieder für die religiöse Lage der Neuzeit von ausschlaggebender Bedeutung gewesen sein dürfte. Der mangelnde Sinn für kirchliche Bindung, der das 18. und 19. Jahrhundert selbst im Katholizismus kennzeichnet, erklärt sich gewiß nicht zuletzt von hierher.

Wenn Scheffler im nächsten Traktat „Von den unabsonderlichen Kenn-Zeichen Der wahren Kirche CHristi" (S. 245) als Kriterium der wahren Kirche die Wunder angibt, so spricht das nicht gegen die Behauptung, daß Scheffler in seiner „Ecclesiologia" den Charakter der Kirche als übernatürliches Mysterium zurücktreten läßt. Es verstärkt sie vielmehr noch. Denn im Wunder ist die Form gegeben, in der Übernatur dem Menschen erfahrbar wird. Darum macht Scheffler sich daran, in langen Kapiteln Wunder aufzuzählen, die in den einzelnen Jahrhunderten in der Kirche geschehen sind. Sie sind nicht nur ein Zeichen für die wahre Kirche, sondern bezeugen auch die andere Hauptthese Schefflers, nämlich die, „daß man den rechten Verstand der Schrifft hat" (S. 281).

Den Wundern als den Kennzeichen der wahren Kirche stehen im folgenden Traktat „Von den unfehlbaren Zeichen der Ketzerey" (S. 285) die Lügen als Kriterien der Häresie gegenüber. Ganz entsprechend zur vorigen Schrift werden nun eine Unzahl von angeblichen Lügen aus der Confessio Augustana angeführt. Diese Art der schematisierenden Gegenüberstellung der verschiedenen Standorte ist aus der praktischen Abzielung der Schriften zu verstehen. Sie macht es dem Leser leicht, sich für einen von ihnen zu entscheiden. Und um Entscheidung geht es hier wesentlich.

In der folgenden Schrift: „Alleiniges Himmelreich" (S. 299) behandelt Scheffler ausführlich das Thema: „Extra Ecclesiam non est salus". Er beweist zunächst, daß die Kirche Gottes nicht bei den Lutheranern oder Calvinisten sein kann, weil sie „vielköpfig und uneinig" (S. 300) sind. Dann verteidigt er in der Form einer lebendig persönlichen Ansprache die Thesen, daß außer der katholischen Kirche weder die Taufe

noch irgend ein Sakrament oder Tugenden oder auch Reue und Leid über die Sünden den Menschen zur Seligkeit verhelfen kann. Grundvoraussetzung für das ewige Heil ist die Glaubensgemeinschaft mit der sichtbaren, apostolischen und katholischen Kirche. Von ausschlaggebender Bedeutung ist also die Anerkennung der festgelegten Lehre. Über den letzten und eigentlichen Grund des „Extra Ecclesian non est salus", nämlich die Notwendigkeit eines lebendigen Anschlusses an die Kirche, weil sie der fortlebende Christus ist und ein für allemal die Begegnung von Gott und Mensch nur in dem sichtbaren Christus geschieht, sagt Scheffler nichts.

Die Polemik des folgenden Traktates: „Erweiß Das der gröste Hauffe die rechte Kirche sey" (S. 337) ist auf die kollektivistische Einstellung des Barockzeitalters ausgerichtet, wie sie in dem Drang des 17. Jahrhunderts nach Vergesellschaftlichung und Verstaatlichung besonders klar zum Ausdruck kommt.

In dem Traktat: „Grund der Weisen und der Narren" (S. 355) versucht Scheffler das Schriftprinzip der Gegner bei ihrem Wesen zu packen und zu widerlegen. Er nennt die Gegner Narren, die ihr Haus auf Sand bauen, wobei „Der Sand ist der Menschliche Geist / und Buchstabe der Schrifft" (S. 359). Die Weisen bauen auf festem Grund. Es sind der „Geist GOttes und sein immersprechendes lebendiges Wort" (S. 361), die ihn auferbauen. Nach Scheffler verhält sich das „sprechende Wort GOttes gegen die Schrifft wie ein lebendiger Mensch gegen seinem Bilde" (S. 362). Das Bild ist tot und „muß mit sich machen lassen / was man will: So muß sich auch die Schrifft lassen ausslegen / verkehren und verdrehen / wie ein jeder will" (S. 362). In diesem Sinn nennt Scheffler die Lutheraner „Diener des Buchstabens" (S. 362), die „das Wort alleine ... für jhren Grund genommen" (S. 363). Ihnen stellt er die katholische Kirche gegenüber mit der Lehre, daß der „lebendige Geist des Herren" (S. 363) die Schrift auslege und so das Wort Gottes zu einem „immersprechenden Wort" mache, das „unvergleichlich anders als das Wort des Menschen ist" (S. 632). Scheffler wirft also den Lutheranern vor, daß sie an das Wort als Wort glauben. Er wehrt sich damit gegen das, was Günther Müller die entscheidende literarhistorische Tat Luthers nennt, nämlich die „humanistische Kanonisierung des Worts[3])".

3) Günther Müller: a. a. O. S. 126.

Während die Polemik in den bisher untersuchten Streitschriften mehr von Einzellehren über die Kirche ausging, versucht Scheffler in dem folgenden Traktat: „Augustino-Lutherus" (S. 378) in einer Gesamtdarlegung der wichtigsten Glaubenssätze den Unterschied der lutherischen Lehre von der Augustins klarzulegen. Und zwar stellt er die Ansichten Augustins und Luthers These um These einander gegenüber. Er gebraucht dafür die Form eines Dialogs, in dem zwischen Luther und Augustinus über die Grundlehren des Christentums diskutiert wird. Der Dialog ist hier jedoch nur eine Form, die nicht aus der Sache selbst herauswächst, sondern gebraucht wird, weil sie dem praktischen Zweck der Schrift entgegenkommt. Denn während bei einem wirklichen Dialog das Wort lebendig verbindend zwischen den Sprechenden schwingt, stehen sich hier durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt in sich geschlossene gegnerische Auffassungen gegenüber. Die theologiegeschichtliche Situation des 17. Jahrhunderts wird damit schlagartig beleuchtet. Man sieht, wie die Konfessionen sich endgültig geschieden haben und nun aus einer klaren Beherrschung der eigenen und gegnerischen Lehren um die Vormachtstellung kämpfen. Nach Lortz ist für die theologische Situation des 16. Jahrhunderts eine „geradezu katastrophalgefährliche Unklarheit[4])" kennzeichnend, die sich besonders in dem Streiten um katholische Fundamentalsätze äußert. Der Streittheologe Scheffler läßt demgegenüber deutlich die Klärungs- und Verstraffungsvorgänge des 17. Jahrhunderts erkennen. — Daß Scheffler Augustinus und Luther in seiner Schrift konfrontiert, begründet er selbst: „Weil Augustinus und Lutherus gleichmäßiges Lob haben" (S. 378).

Die Polemik des 14. Traktats: „Prädicanten Beruff" (S. 412) wendet sich mit großem Aufwand an geistiger Schärfe und leidenschaftlichem Vitalismus der Sprache gegen die Predigertätigkeit der Ketzer. Die Begründung ist wieder der übliche Hinweis auf die subjektive Grundlage der gegnerischen Argumente. Er betont: „daß das Ansehn die Schrifft auszulegen bey keinem Private sey. Sondern allein bey der Kirche" (S. 426). An anderer Stelle heißt es: „Die Prädicanten beruffen sich auff die Apostel wie ein Bürstenbinder auf Alexandrum M." (S. 430).

Die praktische Abstellung der Streitschriften Schefflers tritt besonders hervor in dem „Probierstein der Päbstischen und

4) Josef Lortz: Geschichte der Kirche. Münster 1933, S. 276.

Luthrischen Lehre" (S.437). Den Zweck der Schrift gibt Scheffler an, wenn er schreibt: „Weil dann die Lutheraner immer schreyen / dess Pabsts Lehre stimme nicht mit der H. Schrifft überein / ihre aber sey nichts als das lautere klare Wort Gottes; so habe ich hier diess alleine thun wollen / nemblich beyder Lehre schlechthin an die H. Schrifft / als an den Probierstein streichen / und dich auss dem Anstrich urtheilen lassen / welche Lehre mit H. Schrifft überein stimme" (S. 437). Die strittigen Lehren wie sichtbare Kirche, Rechtfertigung, Sakramente, Heiligenverehrung, Fasten, Ablaß, Fegfeuer werden übersichtlich in ihren verschiedenen Auffassungen gegeneinander abgehalten und von der Schrift her bewiesen bzw. abgelehnt. Die Art der Exegese verrät eine ungemein kluge Geschicklichkeit in der Interpretation der Texte auf den praktischen Zweck hin. Doch davon soll an anderer Stelle vom „Gerechtfertigten Gewissenszwang" aus mehr gesagt werden.

Auch der folgende Traktat: „Luthrischer Unbeweiss" (S. 450) ist eine Polemik gegen die einseitige Berufung der Lutheraner auf die Schrift. Um zu beweisen, daß sie ihren Glauben nicht aus der Schrift begründen können, hält er ihnen entgegen: „Daß die H. Schrifft GOttes Wort sey / muß auch einem Christen bewiesen werden" (S. 460). Auch zeigt er an dem Beispiel der im Laufe der Kirchengeschichte entstandenen Häresien über die Dreifaltigkeit und Gottheit Christi, daß nicht einmal die Grundlehren des Christentums klar aus der Schrift zu erkennen sind. Als besonders bedenklich führt er auch hier wieder an, daß die Lutheraner die Hl. Schrift dem subjektiven Urteil des Menschen unterwerfen.

Die beiden nächsten Streitschriften: „Simplicii Angeregte Ursachen" (S. 467) und „Bonamici Advokat Wieder den sogenandten Peregrin Rechtsohn" (S. 477) gehören im Gehalt und Form zusammen. Es handelt sich darin um eine Verteidigung der katholischen Heiligenverehrung und der Lehre vom Altarssakrament, und zwar sind beide wieder in Dialogform geschrieben. Im ersten Traktat ist es ein volkstümliches Gespräch zwischen einem lutherischen „Simplicius" und einem katholischen „Bonamicus". Was hier der primitiven Geistigkeit des theologisch unmündigen und eine stark natürlich gesehene ewige Lebenssicherung suchenden „Simplicius" entsprechend in einem einfachen, fast mitleidig herablassenden Ton von dem katholischen „Bonamicus" gesagt wird, findet er in dem Gespräch des anderen Traktats zwischen dem katholischen „Ad-

vocaten" und dem lutherischen „Peregrin" eine wissenschaftlich-theologische Behandlung. Das zeigt die doppelseitige Ausrichtung der polemischen Tendenzen Schefflers. Es geht ihm einmal um eine Rekatholisierung des Volkes und andererseits ebenso sehr um eine Stärkung der dogmatischen Lehrposition gegenüber den reformatorischen Glaubensauffassungen. Die starke Begabung des Sprechens, verbunden mit einer ungeheuren Schärfe des Verstandes, einem erstaunlichen Wissen und der Möglichkeit geschickter Ausnutzung dieser Kräfte waren angetan, Scheffler zu einem der angesehensten und zugleich gefürchtetsten Polemiker der Zeit zu machen.

Die Polemik in der folgenden Streitschrift: „Der Catholisch gewordene Bauer / Und Luthrische Doctor" (S. 501) ist ebenfalls in die Form eines Gesprächs gebracht. Der einfältige Bauer erscheint als der vernünftigere gegenüber dem lutherischen Gelehrten, der mit viel wissenschaftlichem Aufwand den Bauern für seine Lehre zu gewinnen versucht. Die Tendenz dieser Methode ist ohne weiteres zu erkennen.

Die Schrift: „Brevier oder Verkürtzter Unterricht" (S. 510) bringt in einer Unterredung zwischen dem Schüler und dem Meister eine neue Abwandlung der Sätze, daß der Kirche Luthers die Eigenschaft des Katholischen fehle und ihrer Schriftauslegung „der rechte Verstand" (S. 512). Der Ausspruch Schefflers „Wenn gleich die Römische Kirche Aberglauben und Menschentand hätte / wäre es doch sicherer in ihr zu seyn als in einer anderen" (S. 519), beweist von einer neuen Seite her wieder, wie das 17. Jahrhundert sich im Gegensatz zur Reformationszeit gerade auf den objektiven vom Menschen unabhängigen Kern der Kirche zurückbesinnt.

In dem Traktat: „Die kluge Frau" (S. 520) legt Scheffler in der Form einer Unterredung zwischen einem katholischen Geistlichen und einer „klugen" Frau wiederum die Unhaltbarkeit des lutherischen Glaubensgrundes dar. Dem selbstbewußten Pochen der „klugen" Frau auf das Wort der Schrift hält der Geistliche den Satz entgegen: „Christus hat nicht den Weibs-Bildern / viel weniger einer alleine / sondern der allgemeinen Kirche das Privilegium gegeben / daß sie unfehlbarlich erkenne / welches das rechte Evangelium ist" (S. 521).

Ganz ähnlich will auch das „Sendschreiben an den Törichten Mann" (S. 525) beweisen: „das Principium credendi seyn ja nicht wir selbst / oder unser selbst sehen in der Schrifft:

sondern das Göttliche Ansehen derer von Gott gesandten Lehrer und Prediger" (S. 525).

Das „Information-Schreiben Wegen dess Fegefeuers / An E. V." (S. 531), eine Entgegnung auf einen brieflichen Angriff gegen die Lehre vom Fegefeuer als „ein zu gar albernes und fabelhafftes Ding" (S. 532) enthält eine Auseinandersetzung mit den Vorläufern des neuzeitlichen Liberalismus. Scheffler erwidert ihnen u. a., daß ein „solcher Wahn der alles in Zweiffel zieht und verlacht / der nächste Grad zum Atheismo ist" (S. 541).

Der folgende Traktat: „Sendschreiben Von der Rechtigkeit Der Communinon" (S. 543) greift wieder einen Glaubenssatz, der besonders angefeindet wird, heraus und verteidigt ihn durch Beweise aus den Vätern und Kirchenlehrern. Scheffler gibt zu, daß die Kommunion unter einer Gestalt sein letztes Bedenken vor der Konversion gewesen sei, daß aber der Glaube an die objektive Lehrautorität der Kirche diesen Zweifel überwunden habe.

Zwei Jahre nach der ersten Herausgabe wurde dieses Sendschreiben von Leipzig aus in einer anonymen Schrift angegriffen, was Scheffler zu einer „Verthädigung dess Sendschreibens" (S. 555) veranlaßte. Die persönlich angreifende Polemik des Lutheraners hatte Scheffler offenbar besonders hart getroffen. Er schreibt im Eingang: „Wieder mich der ich doch gantz sanfftmüthig und ohne einige schmähung meinen Glaubens-Grund erzehlt habe / geust er allenthalben einen solchen Strom der Hohn-schimpf-schmach- und spey-Reden / Verläumbdungen und Lästerungen auss dass ich wol von ihm sagen kan / wie dort in der Schrifft steht / die Bestia that ihren Mund auf zur Lensterung" (S. 555). Dieser Traktat läßt trotz der leidenschaftlich angreifenden Sprechweise erkennen, wie das 17. Jahrhundert die unsachliche Pamphletik der ersten gegenreformatorischen Zeit überwunden hat und den Vitalismus des persönlichen Angriffs mit einer theologischen Gründlichkeit zu verbinden weiß.

In der Schrift: „Verthädigung dess Sendschreibens" begründet Scheffler noch einmal unter ausführlicher Heranziehung von Schriftstellen und Belegen aus angesehenen theologischen Werken die im „Sendeschreiben" gemachten Äußerungen.

Auch die nächsten Traktate: „Zwey Sendschreiben" (S. 603) und besonders ihre Verteidigung: „Schauführung Dess lästeren-

den Höllen-Hundes“ (S. 629) sind mit derben Verunglimpfungen des Gegners geladen. Freilich war Scheffler hier nicht der Tonangebende. Sein Gegner Ägidius Strauch hatte ihn vielmehr durch eine noch grobere Pamphletik dazu gereizt. In der „Schauführung Dess lästerenden Höllen-Hundes“ führt Scheffler einen Beispielkatalog der Schmähungen Strauchs an. Man sieht daraus, wie die massive Polemik des 16. Jahrhunderts auch im 17. Jahrhundert noch ein äußerstes Mittel im konfessionellen Kampf ist. In der ersten Schrift wendet sich Scheffler gegen die Predigten des Danziger Lutheraners Strauch über den Papst und die Erteilung des Ablasses. Der Papst, als rechtmäßiger Nachfolger Petri, kann nach Scheffler Ablässe erteilen. Angelus Silesius bemüht sich um eine Abwehr der zum Teil grotesk-primitiven Angriffe des Gegners auf den Ablaß und um eine theologische Klarlegung seines Wesens. — Die im Inhalt gleiche Schrift „Schauführung“ übertrifft die Polemik des vorhergehenden Traktates noch an Schärfe. Das zeigen schon die Kapitelüberschriften, z. B.: „Der 1. Strick, den der Höllehund ihm selbst anwirfft / weil er nit erhalten kan / daß Johannes noch einiger Scribent durch Babylon das Christliche Rom verstehet“ S. 629). So wirft Scheffler dem Gegner in 40 „Stricken“ eine Widerlegung der irrigen Lästerungen vor. Auch hier bleibt Scheffler trotz aller Schimpfreden dennoch nicht in der Pamphletik stecken. Seine Polemik lebt vielmehr auch hier aus einem großen Wissen und einer noch größeren Fähigkeit rationaler Durchformung des Wissensbestandes vom Sprechen her.

Der Traktat: „Spiegel der Ketzerey Und des alten immerwehrenden wahren Glaubens“ (S. 665) weist wieder in der klaren thetisch-antithetischen Gegenüberstellung von Lehre und Irrlehre auf die geschickte apologetisch-praktische Art der Polemik des Angelus Silesius. Auch enthält diese Schrift ein aufschlußreiches Kapitel über den religiösen Indifferentismus der „Politicorum“ (S. 687), die Scheffler als die „allerschädlichsten Ketzer“ (S. 687) bekämpft. Diese Auseinandersetzungen bilden auch den Kern des „Gerechtfertigten Gewissenszwangs“ und sollen deshalb erst im nächsten Kapitel eingehend behandelt werden.

Im folgenden Traktat: „Von den falschen Theriacks-Krämern“ (S. 691) richtet Scheffler seine Polemik gegen die Prädicanten, die ihm so vorkommen, „wie die böse Theriacks-Krämer / welche einen brey von Pflaumen und Pfefferkuchen

gemacht / im Angesichte der Bauren mit vielerley Pulver vermengen / und ihnen dabey fürschwätzen / daß dieses Mengsal desswegen der rechte und köstliche Theriack sey" (S. 691). Trotz der marktschreierischen Fassade wird hier wieder innerhalb der einzelnen Kapitel eine erstaunlich deutliche Abgrenzung von Lehre und Irrlehre gegeben, die eben nur aus einem intellektuell ganz wachen Wissen um geistige, besonders theologische Tatsachenzusammenhänge stammen kann. Den betrügerischen Reden der Prädicanten stellt Scheffler die reine Lehre der Römischen Kirche gegenüber, die er „die Edle Apothecke des wahren Seelen-Theriacks" (S. 703) nennt.

Mit den bisher untersuchten Traktaten, denen ein Titelverzeichnis und ein ausführliches alphabetisch geordnetes Sachregister angefügt ist, endet der erste Teil der „Ecclesiologia".

Die Schriften des zweiten Teils unterscheiden sich von den zuerst behandelten vor allem durch ein weiteres Ausmaß, worin sich die für das 17. Jahrhundert charakteristische Breitfrontigkeit widespiegelt, wie sie besonders der Architektur und den Romanen der Barockzeit eigen ist. Auch weist der Inhalt einiger Schriften des zweiten Teils über das Konfessionspolemische im engeren Sinn hinaus in das für die Zeit so bedeutsame Gebiet der Politik.

So beansprucht gleich der erste Traktat: „Türcken-Schrift" (S. 3) durch die Widmung: „An Die Hochlöbliche Teutsche Völckerschafft" (S. 3) die Anerkennung einer repräsentativen Bedeutsamkeit. Wie man aus der Vorrede erkennt, hat Scheffler mit dieser Schrift seine konfessionspolemische Tätigkeit begonnen. Ihre erstmalige Herausgabe brachte ihm auf Veranlassung der Leipziger und Jenaer Universität eine Klage ein „bey allgemeiner Reichs-Versammlung auf Leib und Leben" (S. 3). Über das Urteil sagt er nichts. Statt dessen berichtet er, daß er „GOtt alles befohlen ... und in Zuversicht auf ihn ... wider meine so rasende Widersacher / mit vilen Defension-Schrifften gestanden / biss ich sie endlich alle eingetriben" (S. 3). Diese Stelle zeigt, welche religiöse Einsatzbereitschaft auch in dem Streittheologen Scheffler wirkt.

Der Inhalt der „Türcken-Schrifft" deckt sich mit dem des noch ausführlich zu behandelnden „Gerechtfertigten Gewissenszwang". Er sei darum hier nur kurz angegeben. Scheffler bekämpft das Luthertum vom Politischen her, indem er es als eine Gefahr für den Bestand des Reiches hinstellt. Beweis dafür sind ihm die Türkeninvasionen, die nach seiner Ansicht, weil

sie zeitlich ungefähr damit zusammenfallen, ihren Grund im Abfall vom römischen Paptstum haben.

Die „Christen-schrifft" (S. 32) ist das positive Gegenstück zum vorigen Traktat. Sie trägt den siegesgemuten Untertitel: „Von den herrlichen Kennzeichen des Volckes GOTTES Und der wunderbaren Errettung der Christen" (S. 39). Das Volk Gottes ist für ihn zunächst die Römische Kirche und dann das Volk, das treu zur Kirche steht. Ein unerhörter Glaube an die Macht und den Sieg der Kirche spricht aus dieser Schrift Schefflers. Dahinter wirkt aber auch der Wunsch mit, durch das gemeinsame politisch-völkische Anliegen eine religiöse Einigung zu erzielen.

Der folgende Traktat: „Catholische Bekäntnüss" (S. 77) enthält eine gründliche theologisch-wissenschaftliche Abgrenzung der wichtigsten kirchlichen Sätze über Christus, die Kirche, den Glauben und die Werke, über die evangelischen Räte, die Sakramente usw. von den Irrlehren und gleicht darin manchen bereits untersuchten Schriften. In Anpassung an den Traktat seines Gegners, den er einen „einbildischen Plauderer in Curland" (S. 76) nennt, will Scheffler, wie er ausdrücklich in der Überschrift angibt, seine Glaubensartikel nur aus der Schrift verteidigen.

Der Traktat: „Des Römischen Pabsts Oberhauptmannschafft" (S. 127) bezweckt die Rückgewinnung der Stadt Breslau für die Römische Kirche. Er ist an einen Ratsherrn gerichtet, „weil in der Obrigkeit die Untertanen begriffen werden" (S. 128). Die Vorstellung des Papstes als eines Oberhauptmannes verrät den Einfluß der jesuitischen Geistigkeit mit ihrem Ideal der soldatischen Kirchen- und Papsttreue.

In den Traktaten „Abgott der Vernunfft" (S. 202) und „Gründliche Ausführung / Dass die Lutheraner auf keine Weise noch Wege jhren Glauben in der Schrifft zu zeigen vermögen" (S. 263) versucht Scheffler mit einem Schlage das ganze Christentum des Gegners in Frage zu stellen. Er behauptet, daß die Lutheraner und Calvinisten einen „Abgott der Vernunfft" (S. 202) anbeten. Dieser Abgott der Vernunft ist die subjektive Auslegung der Schrift. Er argumentiert: „Und mussen mirs hier wiederumb alle Gelehrte zuegestehen / daß die Ausslegung oder der Sinn / den man in die Schrifft hineinträgt / ein bild der Vernunfft sey. Und dass wenn man dasselbige Bild anbettet / oder für den rechten GOtt hält / solches ein Abgott sey" (S. 208). Angelus Silesius sucht in zwei langen Schriften mit

Hilfe aller ihm geläufigen dogmatischen und rationalen Argumente zu beweisen, wie den im objektiven unfehlbaren Lehramt begründeten Dogmen der katholischen Kirche auf Seiten der Lutheraner aus der subjektiven Schriftauslegung stammende Irrlehren gegenüberstehen. Der Kampf, den Scheffler in diesen beiden Traktaten führt, ist ein Kampf gegen die Glaubensgrundlage einer bedingt menschlichen Vernunft, deren absoluten Herrschaftsanspruch Scheffler als letzte Konsequenz aus der neuen Lehre erstehen sieht.

Die drei letzten Traktate der „Ecclesiologia" gehören inhaltlich zusammen. In ihnen will Scheffler beweisen, daß das vom Kaiser im „Instrumentum pacis" den Schlesiern gemachte Toleranzversprechen nicht mehr gehalten werden darf, da die Bedingungen, von denen die Duldung abhängig gemacht war, nämlich der Anschluß an die Confessio Augustana nicht eingehalten worden ist. Die Schriften heißen: „Kurtze Erörterung der Frage" (S. 418), „Verthädigte Erörterung der Frage" (S. 429) und „Paraenesis Controversistica" (S. 466). Scheffler eröffnet diese Polemik in der ersten Schrift mit einer klaren Gegenüberstellung der in der Confessio gegebenen Hauptlehren mit denen der Lutheraner seiner Zeit. So heißt es etwa: „Die Augspurgische Confession hat den Pabst für das Haubt der Christenheit erkennt . . . Die jetzigen Lutheraner aber wollen den Pabst für das Haubt der Christenheit nicht erkennen . . ." (S. 419). Daß sich der Leipziger Professor der Logik und Metaphysik Valentin Albertus, welcher im Namen der theologischen Fakultät eine Entgegnung auf Schefflers Polemik gegen die schlesischen Lutheraner geschrieben hatte, beklagt, Scheffler „verkehre" (S. 461) die Worte der Confessio, dürfte, wie schon aus dem oben angeführten Beispiel zu ersehen ist, nicht ganz unbegründet sein. Daß Scheffler im Eifer für die Wahrheit des Glaubens tatsächlich der Versuchung anheimfällt, Worte polemisch zu mißbrauchen, wird im letzten Kapitel der Arbeit noch gezeigt werden.

Die Schrift: „Verthädigte Erörterung der Frage" eifert mit noch größerer Leidenschaft. Die Entgegnungen des Leipziger Professors werden als unhaltbar erwiesen, wobei das Ungefestigte und in stetem Wandel Begriffene der lutherischen Lehre Scheffler besonders zugute kommt. — Die These von der Ungültigkeit des kaiserlichen Toleranzediktes, die Scheffler in den zwei vorhergehenden Traktaten mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln einer persönlich angreifenden

Polemik verteidigt hatte, behandelt er nun im letzten Traktat „Paraenesis Controversistica", den er an die „sonderlich zu Leipzig / Studirende Luthrische Jugend" (S. 466) richtet, noch einmal mit exakt wissenschaftlicher Sachlichkeit. Ein neuer Beweis, daß das Wesentliche an den Streitschriften des Angelus Silesius nicht in persönlichen Angriffen, sondern in einer klaren Glaubensüberzeugung begründet liegt.

Die bisherigen Untersuchungen sollten einen Überblick über die in der „Ecclesiologia" gesammelten Streitschriften Schefflers geben. Über die Eigenart des Konfessionspolemikers Angelus Silesius kann jedoch von hier aus noch nichts Endgültiges gesagt werden. Es treten wohl bestimmte Hauptfragen der polemischen Auseinandersetzungen des 17. Jahrhunderts deutlich hervor, so besonders der Kampf gegen die spiritualistische Kirchenauffassung und das Schriftprinzip der Lutheraner. Auch läßt die Art der Argumentation bereits eine geistige Grundhaltung erkennen, die über die streittheologische Bedingtheit Schefflers hinausweist auf größere Struktureinheiten und Strukturverschiebungen seines Jahrhunderts.

Ein tieferer Vorstoß über den konfessionspolemischen Gehalt hinaus zu dem geistesgeschichtlich und literarisch bedeutsamen Kern der Schriften kann jedoch nur in einer eingehenden Behandlung getan werden. Einer solchen soll nun im folgenden ein Traktat der „Ecclesiologia", und zwar der „Gerechtfertigte Gewissenszwang", unterzogen werden.

Diese Schrift wurde ausgesucht, weil sie nicht nur die Eigenart des Streittheologen Angelus Silesius besonders deutlich sichtbar werden läßt, sondern darüber hinaus auch eine fruchtbare Grundlage für geistesgeschichtliche Erkenntnisse bietet. Der „Gerechtfertigte Gewissenszwang" wird deshalb nicht nur auf seinen Inhalt im engeren Sinn hin zu untersuchen sein, sondern vor allem auf seine Eigenart als geistiges Dokument eines Menschen und einer Zeit.

In diesem Sinne sei im folgenden zunächst eine Untersuchung angestellt über die Eigenart der Vorstellung Schefflers vom Menschen, von Gott, von der Kirche und den staatlichen Bindungen.

II. Kapitel.

Gehaltliche Untersuchung des „Gerechtfertigten Gewissenszwangs".

1. Barockzeitliche Züge in der Auffasung des Angelus Silesius vom Menschen.

Es ist hier zunächst die Frage nach der Auffassung des Angelus Silesius vom Menschen gestellt, wie sie sich in dem vorliegenden Traktat aus der persönlichen und zugleich historisch bedingten Sicht des Verfasers ergibt. Durch die Beantwortung dieser Frage soll eine Grundlage für das Verständnis des Streittheologen Angelus Silesius gegeben werden; denn die Grundbehauptung des „Gerechtfertigten Gewissenszwangs": „daß man die Ketzer zum wahren Glauben zwingen könne und solle" (S. 369), aber auch die gesamte innere Struktur dieser Schrift ist, wie man aus der Arbeit erkennen wird, losgelöst von dem Menschenbild des Verfassers und der Zeit kaum zu verstehen.

Versucht man nun aus den Darlegungen Schefflers, vor allem aus den Argumenten gegen die Ketzer, seine Auffassung vom Menschen zu erkennen, so fällt zunächst eine starke Betonung des Willens und der Vernunft auf. Die Hervorhebung der Möglichkeiten freier Willensentscheidung zeigt sich besonders in den Äußerungen, die Scheffler über die religiös-dogmatische Haltung der Ketzer macht. Der Glaube ist für ihn ein freies, aber endgültig entscheidendes Ja zur Bindung an die Kirche. Häresie ist mutwilliger Treubruch und halsstarriges Festhalten am Irrtum. So heißt es: „Weil dann die Ketzer vormahls versprochen jhm treuglaubig zu bleiben / und dardurch jhre freye Willkühr verbündig gemacht: so will er auch / daß sie es halten ..." (S. 379). „Denn daß wir jhm das Opffer versprechen / steht zwar in unserer freyen Willkür / und darzue will er uns nicht gezwungen haben; nicht aber / daß wir dieß

Versprechen nach unsrem Muthwillen brechen mögen" (S. 379). An dem verkehrten Willen der Ketzer scheitert die Möglichkeit einer friedsamen Bekehrung: „Will man jhnen predigen / so kommen sie nicht in die Kirche / oder ja mit unbeschnittenen Ohren und Hertzen. Schreibt man Bücher / sie kauffen sie nicht. Wil man sie jhnen schencken / sie wollen sie nicht annemmen noch lesen. Will man jhnen reden / so wollen sie nicht stand halten / oder so ja einer ist / der sich einläßt / und überwunden wird / der bleibt doch darbey / er werde wol auch seelig werden / ..." (S. 404). Auch der Vorwurf der Halsstarrigkeit des Ketzers zeigt, eine wie große Bedeutung Scheffler dem freien Willen beim Zustandekommen des Glaubens zuspricht. So sagt er: „Die halsstarrigkeit haben sie alle / große und kleine / hohe und niedrige; und zwar viel in so hohem Grad / daß wenn sie gleich die Wahrheit deß Catholischen Glaubens erkennen dennoch denselben nicht annemmen wollen ..." (S. 386). An anderer Stelle heißt es: „... so wird man endlich befinden / daß sie yhrem Irrthumb / wenn sie gleich den erkandt / mit Halsstarrigkeit verthädigen / oder ja weiter gar nichts mehr darvon reden noch hören wollen" (S. 386). In der Halsstarrigkeit sieht Scheffler geradezu das Wesen der Häresie: „Denn wenn dieses möglich wäre / und sie gute Ermahnungen annemmen / so wären sie nicht Ketzer / derer proprium in quarto modo ist in Irrthumb Halsstarrig sein" (S. 404).

Die Gefahr, daß bei einer solchen Betonung des Willens innerhalb der religiösen Sphäre der Blick für die Wirklichkeit der Gnade getrübt wurde, wird von Scheffler wohl kaum gesehen. Das Gnadenhafte des Glaubensaktes tritt bei ihm ganz zurück. Dem Einwand: „daß man die Ketzer nicht zum Glauben zwingen soll / weil der Glaube eine Gabe Gottes ist" (S. 385), begegnet er mit den Worten: „Der Gehorsamb gegen die Obrigkeit und Eltern / ein friedfertiges Gemüthe / eine keusche Seele / seynd auch eine Gabe Gottes" (S. 385). Das zeigt, wie hier im Eifer um die Sicherstellung persönlicher Verantwortung der Unterschied zwischen den natürlichen Tugenden und der übernatürlichen, dem Wesen nach gnadenhaften Tugend des Glaubens — „Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis: Dei enim donum est" Eph. 2,8 — übersehen wird.

Es ist nun weiterhin charakteristisch für Scheffler, daß seiner Betonung des Willens ein ebenso starker Glaube an die

Vernunft entspricht. In diese Richtung deuten schon die Worte „unterthänig" (S. 371), „klug" (S. 392), „verständig" (S. 392), „weise" (S. 365), „vernünftig" (S. 411). Besonders bezeichnend aber ist hier der Satz: „Die jenigen aber [die jetziger Zeit wieder neuen Spruch . . . noch sein Exempel in obacht nemmen noch mit dem Lichte der Vernunfft den Nebeldunst jhrer gelehrten Meinungen zertreiben / sondern solo impetu jhres einbildischen Geistes urtheilen; . . . die bleiben darbey und meinen / man solle die Ketzer nicht zwingen" (S. 371/72). — Auch im Glaubensakt fordert Angelus Silesius nicht nur die Betätigung des Willens, sondern auch den vollen Einsatz der Vernunft. Der Glaube ist für ihn auf dem Grund einer klaren rationalen Erkenntnis aufgebaut. Aus dieser Auffassung heraus wirft er den Ketzern vor, daß sie nicht glauben wollen, „wenn sie gleich die Warheit deß Catholischen Glaubens erkennen [. . .]" (S. 386). Von ihrem Irrtum lassen sie nicht ab, „wenn sie gleich den erkandt" (S. 386). An anderer Stelle heißt es, „ob gleich viel verstehn / so bekennen doch die wenigsten darvon" (S. 404).

Daß Scriffius selbst das Streben des Menschen zu Gott in starker Abhängigkeit von dem freien Willen und der Vernunft des einzelnen sieht, verbindet ihn theologisch gesehen mit den Lehrauffassungen der Jesuiten, wie sie von dem Werk des Spaniers Molina: De concordia liberi arbitrii et gratiae, (1588), ausgingen und gerade durch ihre weitgehende Einbeziehung der geistigen Möglichkeiten des Erkennens und Wollens für die gegenreformatorische Theologie des 17. Jahrhunderts bestimmend waren. Doch tritt die voluntaristische und rationale Einstellung nicht nur in der Theologie des 17. Jahrhunderts hervor, sie zeigt sich vielmehr auch in der schönen Literatur der Zeit als bestimmende Triebkraft. Die Forschungen von Günther Müller[5] und ebenso die von W. Flemming[6] lassen diese Tatsache deutlich erkennen.

Wie man [illegible] auch die natürlichen und eigentlich menschlichen Kräfte, die im freien Willen und in der Vernunft liegen, stets betont und bejaht, so beweist doch schon der Gegenstand des „sonnenklaren Gewissenszwangs", daß eine autonome Bedeutung des Individuums abgelehnt wird. Der

5) Vgl. Günther Müller: a. a. O. S. 200 ff.
6) Vgl. W. Flemming: Die Auffassung des Menschen im 17. Jahrhundert. S. 462.

einzelne ist dem Gesamtwohl so sehr untergeordnet, daß er ihm, wenn es im Interesse der Allgemeinheit notwendig erscheint, geopfert werden muß: „Wenn man aber die Sache umb und an betrachtet / so ists jedoch besser / daß ein oder der andre halßstarrige sterbe fürs Volck / wenns nicht anderst seyn kan und sich die andren oder ein groß Theil daran spiegelnde bekehren: Als daß das gantze Volck zeitlich und ewig verderbe“ (S. 412). Der Kampf gegen die in den Augen Schefflers wesentlich individualistischen Tendenzen der Ketzer macht selbst vor der geistigen Existenz des Häretikers nicht Halt. So schreibt Angelus Silesius ein Kapitel: „Daß man die Ketzer gleichwol zwingen soll / ob gleich etliche dadurch falsche Catholische und Heuchel-Christen / oder in ihrer Bosheit hingerichtet werden / oder auch verzweifeln“ (S. 388). Gerechtfertigt wird diese Forderung damit, daß die Ketzer, wenn man sie nicht zum Glauben zwingt, wegen ihres Unglaubens ohnehin dem Verderben preisgegeben sind: „Laß es aber seyn / daß sich etliche ihre Lebtage nicht bekehrten und verderben / oder sich auch gar in ihrer Halßstarrigkeit lassen hinrichten oder verjagen / oder verzweifeln; wären sie doch ohne diß verdorben / wenn sie gleich nicht zum Glauben gezwungen worden wären“ (S. 389). Bei allem aber sieht Angelus Silesius klar, daß der eigentlich personale Kern des Menschen, der im freien Willen ruht, nicht getroffen werden kann. „Man kan freylich den Willen nicht zwingen / daß er von Lastern und also auch von der Ketzerey ablassende dem wahren Glauben Beyfall gäbe“ (S. 411). Doch teilt er offenbar mit den jesuitischen Lehrmeistern der Zeit den Glauben an die Wirkkraft der äußeren Umgebung auf die geistige Haltung, wenn er fortfährt: „Aber man kan ihn doch zwingen / daß er das Werck äußerlich nicht mehr vollbringe / und also ob zwar ein gezwungener Wille / dennoch ein Wille sey: Der hernach durch die Beywohnung den Catholischen Gebräuchen und Glaubens-Geheimnüssen / in den nicht versteckten / ein freyer Wille wird“ (S. 411).

Besonders bezeichnend für die Auffassung Schefflers vom Menschen ist die Tatsache, daß für ihn der einzelne von Gott in die Welt gestellt ist, um sich in ihr durch Leistungen zu bewähren. Äußerer Raum seines Wirkens und Bewährens ist die Zeit als die lebendige Form, in der die konkreten Forderungen an den Menschen herantreten. Dabei wird Zeit nicht verstanden als fließendes Vorher und Nachher, sondern einzig

als Jetzt; denn nur im Augenblick tritt nach Schefflers Sicht der Auftrag Erfüllung heischend an den Menschen heran. Und nur der hat sich bewährt, der den Auftrag des Augenblicks erfüllt. Aus dieser Einstellung heraus klagt Angelus Silesius: „Es ist auch mit blutigen Thränen nicht genugsamb zu beweinen / was für Seelen biss dahero verlohren worden / weil es verstrichener Zeit nicht de tempore gewest / das land Schlesien mit Ernst anzugreiffen, als man den Ketzern die Kirchen nahm / da es doch am allermeisten de tempore war; und noch ärger / daß es nun niemahls de tempore ist" (S. 390). Ähnlich heißt es an anderer Stelle: „Dass aber immer und immer solche Zeiten seynd / und es manchem nie de tempore ist die Ehre GOttes und der Seelen Heil zu befördern / das ist zu beklagen" (S. 390). Die eigentliche Pflicht und Leistung des Menschen besteht nach Scheffler also darin, aus der Menge der Augenblicke den zu erkennen, zu fassen und auszunutzen, der die ihm gerade jetzt gestellte Forderung enthält. Von der momentanen Erfüllung dieser Aufgabe hängt das ewige Heil der Seele ab. So schreibt Scheffler: „Weil aber wir uns solcher Grausamkeit und anderer grösserer Ubel nicht zu besorgen haben / so haben wir umb so viel mehr Schuld an Verlust der Seelen / und werden uns / dass es uns nie de tempore gewest / für dem strengen Gerichte GOTTes nicht entschuldigen können" (S. 391).

In diesem „Momentanismus" tritt nun nicht nur eine Eigenheit des Streittheologen Angelus Silesius in Erscheinung. Dieser spiegelt vielmehr etwas wieder, was in das Menschenbild des 17. Jahrhunderts wesentlich hineingehört. Ein besonders guter Beleg für diese Haltung findet sich in Gryphius Werk Cardenio und Celinde: „Kein höher Schatz ist in der großen Welt / Als nur die Zeit, wer die nach Würden hält / Wer die recht braucht, trotzt Tod und Noth und Neid / Und baut ihm selbst den Thron der Ewigkeit[7])." Auf das Phänomem des barocken „Momentanismus" hat als erster Günther Müller hingewiesen, der auch den Ausdruck dafür prägte[8]).

Es wird sich im Laufe der Arbeit, besonders in der Untersuchung über die Methode der polemischen Beweisführung noch deutlicher zeigen, wie sehr Angelus Silesius selbst von diesen Grundtriebkräften der Barockzeit, dem Voluntarismus, Rationalismus und der momentanistischen Lebensauffassung geprägt ist.

7) A. Gryphius, Cardenio und Celinde, 3. Abhdlg.
8) Günther Müller: a. a. O. S. 236 f.

2. Der Einfluß des politischen Denkens der Zeit auf die Vorstellung des Angelus Silesius von Gott und der Kirche.

Nach den Darlegungen über die Auffassung des Menschen bei Angelus Silesius soll nun im folgenden eine für die geistesgeschichtliche Erschließung des „Gerechtfertigten Gewissenszwangs" notwendige Untersuchung über die Vorstellung Schefflers von Gott und der Kirche gemacht werden.

Bei der Auffassung von Gott ist zunächst die häufige Bezeichnung als Majestät und König auffallend. So sagt Angelus Silesius: „Wie nur für der Welt das gröste crimen ist / das crimen laesae mayestatis, dass es auch gar dem Vatter-Mord gleiche geschätzt wird: so ist die Ketzerey noch viel größer / weil sie die Göttliche Majestät beleidigt" (S. 371). An anderer Stelle bezeichnet Scheffler die Ketzer als „Rebellen der Göttlichen Majestät" (S. 378) und die Häresie entsprechend als „Beleidigung der Göttlichen Majestät" (S. 371). Und in diesem Sinn fordert er den weltlichen König auf, die Ketzer als Majestätsverbrecher zu bestrafen: „Wiewol nun ein König das crimen seiner beleidigten Majestät einem verzeihen kan / und vielleicht auch manchmal soll: so kan er doch nicht den Beleydigern der Göttlichen Majestät durch die Finger sehen" (S. 399).

Das himmlische Königtum Gottes erscheint bei Scheffler als eine höchste Steigerung des irdischen Königtums. So weist er darauf hin, daß Gott „als der höchste König aller Könige so wenig als ein König auf Erden von seinen gehuldigten Unterthanen den Schimpff dess Meineides dulten will" (S. 379). Scheffler sieht Gott hier von einer höchsten menschlichen Kategorie, nicht aber von seinem eigentlichen Wesen aus. Er versucht mit immanenten, historisch-politisch bedingten Begriffen den transzendenten und absoluten Gott zu bestimmen. So dürfte die Bezeichnung Gottes als Majestät mit dem spezifisch höfischen Denken Schefflers zusammenhängen. Stand er doch als Schlesier, dazu als Kleriker und Streittheologe, vor allem auch seit seiner Ernennung zum Hofarzt Ferdinands III. im Jahre 1651[9]) dem habsburgischen Kaiserhofe besonders nahe. Das beweisen die Widmung des Traktates: „An den großmächtigsten Leopoldum Römischen Kayser / wie auch zu Hungarn / und Boheimb König" (S. 369) und die Worte, in

9) Vgl. Held: a. a. O. S. 51.

denen er auf sein Dienstverhältnis zum Hof hinweist, in das er durch Ferdinands III. „glorwürdigen Angedenckens erzeigte Genade“ (S. 370) aufgenommen wurde.

Besonders greifbar wird die Verpolitisierung Gottes in der Bezeichnung „Politicus“. So schreibt Scheffler: „Ich vermeine / man solte glauben / dass GOtt auch ein Politicus und zwar der allerklugeste sey ... seynd wir klüger als die ewige Weisheit? verständigere Politici als der Stiffter und Urheber aller Policey / der erste und höchste Politicus“ (S. 391 f.).

Auch die Übertragung des im weiteren Sinn politisch gearteten Ordnungssystems von Lohn und Strafe auf das Verhältnis Gottes zu den Menschen dürfte von hierher zu verstehen sein. So schreibt Scheffler: „O nein / er ist nicht ein solcher GOtt / der ein Volck / das weniger sündiget / ärger strafft und das / welches mehr sündiget / gelinder“ (S. 395). An anderer Stelle behauptet er, daß Gott „durch eine falsche Religion nicht bewegt wird / dass er Glück und Seegen gebe / sondern vielmehr erzürnt / dass er straffe und zerstreue“ (S. 399). Die gleichen Gesetze, die das Handeln eines menschlichen Herrschers bestimmen, gelten auch für Gott. In der Verwüstung der Christenheit sieht Scheffler die konsequente Strafe für die Häresie: „Betrachten wir die Verwüstung der Christenheit / so können wir keine andere Ursache geben / als die Ketzerey“ (S. 394). Mit fast naiver Sicherheit bringt er unter Voranstellung des Satzes: „Gott belohnt nichts böses und strafft nicht gutes“ (S. 401) eine Menge von Wunderberichten und geschichtlichen Beispielen für die Hilfe, die Gott seinen treuen Dienern hat zuteil werden lassen. Seine Folgerung daraus ist: „Wäre die Duldung der Ketzer gut / so hätte er die jenige / die jhnen durch die Finger gesehen und sich auff ihre Seite gelegt / nicht mit solcher Unglücksseligkeit gestrafft / hingegen denen / die sie verfolgt / nicht solches Glück verliehen“ (S. 401). In ähnlichem Sinn hält Scheffler es für unmöglich, daß Gott, der die falschen Propheten des Alten Testamentes bestrafte, die Ketzer verschont: „Nun ist nicht zu gedäncken / daß der GOTT von dem Ps. 86 geschrieben steht / der HERR liebet die Porten Sions über alle Hütten Jakobs / die Christliche Kirche weniger solle behüttet haben für den falschen Propheten als die Israelitische: so ists auch nicht zu gedäncken / dass er sie und ihren Anhang nicht solle gestraffet haben“ (S. 383).

Innig verwandt mit der Gottesvorstellung des Streittheologen Angelus Silesius ist seine Auffassung von der Kirche, insofern auch hier ein politisches Denken bestimmend ist.

Besonders auffallend ist die Bezeichnung der Kirche als einer res publica. Scheffler nennt die Ketzer: „turbatores rei publicae tam civilis quam ecclesiasticae" (S. 399). Daß er bei dem Gedanken an die Kirche wirklich die Vorstellung eines natürlichen Reiches hat, möge der Vergleich des Angelus Silesius mit einem Theologen unserer Zeit verdeutlichen. So antwortet Romano Guardini auf die Frage: „Was ist die Kirche? Das Reich Gottes in der Menschlichkeit." Ganz ähnlich nennt Scheffler sie „Reich Christi": „Das bonum commune religionis ist weit höheres Ordens als die ratio politica, welche mit so großem Schaden der Catholischen Kirche dess Reiches Christi nicht soll beobachtet werden" (S. 391). Bei Guardini heißt es weiter: „Reich Gottes — das ist der Inbegriff des Christentums. Was Christus gewesen ist, was er gelehrt, getan, geschaffen und gelitten hat, läuft hierin zusammen: Er hat das Gottesreich aufgerichtet. Reich Gottes bedeutet, daß der Schöpfer sein Geschöpf ergreife[10])." Der Unterschied tritt klar hervor. In der Deutung Guardinis wird man sich der Tatsache eines Vergleichs schwerlich bewußt. Der Ausdruck „Reich" hat hier einen ausgesprochen religiösen Sinn und trägt die Bedeutung des übernatürlichen Wesens der Kirche als einer gnadenhaften Begegnung von Schöpfer und Geschöpf. Bei Scheffler dagegen tritt der Gedanke an den übernatürlichen Charakter der Kirche ganz zurück. Die Ausdrücke „bonum commune" und „ratio politica" halten die Vorstellung an ein irdisches Reich fest. An anderer Stelle heißt es ähnlich: „Das war eine Lection allen denen zu mercken / welche die rationem status dem bono communi religionis fürziehn" (S. 391). Wie die Sicherheit des weltlichen Staates durch revolutionäre Hetzarbeit bedroht ist, so sieht Scheffler in der Häresie eine ganz entsprechende Gefahr für die Kirche, wobei er der weltlichen Obrigkeit ausdrücklich eine rem publicam Christianam entgegenstellt: „Man strafft die Ketzer ... weil sie ... durch Ansteckung anderer die rem publicam Christianam zerrütten und verderben / welches schon auffrührisch genug ist / ob gleich kein Auffstand wieder die weltliche Obrigkeit darauss erfolgte" (S. 412). Ganz ähnlich heißt es an anderer Stelle: „So nun die Ketzer turbatores rei

10) Romano Guardini: Vom Sinn der Kirche, Wiesbaden 1923, S. 21 f.

publicae tam civilis quam Ecclesiasticae seynd ... so seynd die Könige allerdings verbunden / sie auss dem Wege zu räumen" (S. 399). Die Fürsten werden aufgefordert, daß sie „die Aufrührer in dem Reiche Christi in der Kirche / und die Rebellen der göttlichen Majestät zwingen" (S. 378). Und wie das irdische Reich, so hat auch die Kirche ein Recht, das Schwert zu gebrauchen: „Worauss du siehest dass die Kirche wieder die Ketzer so wol das weltliche als das geistliche Schwerdt brauchen kan / und Christus solches Petro nicht verbotten habe" (S. 378).

Man könnte zu all dem einwenden, daß die Identifizierung der Kirche mit einem Reich seit Augustins Civitas Dei immer wieder aufgetaucht ist, unabhängig von der staatlich-politischen Situation einer Zeit. Und sicherlich ist auch bei dem eifrigen Augustinus-Zitator Angelus Silesius ein Einfluß von dieser Seite aufzunehmen. Entscheidend aber ist es, daß bei ihm von einer religiösen Umdeutung des Reiches kaum etwas greifbar wird. Es bleibt die Vorstellung eines natürlichen Reiches bestehen.

Daß die Bestimmungen, die Scheffler von Gott und der Kirche gibt, einen so auffallend politischen Charakter tragen, läßt wieder erkennen, wie sehr Scheffler von dem Geist seiner Zeit geprägt ist. Stand doch das Politische im Mittelpunkt aller Interessen des 17. Jahrhunderts. Das zeigt Meineckes Buch über die Staatsräson[11]). Deutlicher und unmittelbarer beweist das auch die Literatur der Zeit. Die repräsentativen Werke des Barock sind Staatsdramen und Staatsromane, deren Kern im Politischen ruht, angefangen von dem ersten, ausdrücklich so bezeichneten Staatsdrama „Belisarius" von Bidermann bis hin zu dem großen spätbarocken Staatsroman „Aramena" des Herzogs Anton Ulrich von Braunschweig. So ist es denn nicht erstaunlich, daß auch der „Gerechtfertigte Gewissenszwang" inhaltlich von den politischen Auseinandersetzungen der Zeit getragen wird. Das nächste Kapitel soll eine Untersuchung darüber enthalten.

Der Einfluß des politischen Denkens der Zeit auf die Vorstellung Schefflers von Gott und der Kirche läßt aber zugleich wieder, theologiegeschichtlich gesehen, ein Vordringen natürlicher Sicht erkennen. Diese Neigung Schefflers, den Mysterienscharakter der Kirche im Bewußtsein zurücktreten zu lassen, wurde schon bei der Übersicht über die „Ecclesiologia" er-

11) Fr. Meinecke: Die Idee der Staatsräson.

wähnt. Hier wirkt sich die menschliche Deutungsweise der übernatürlichen Wirklichkeiten nicht nur auf die Vorstellung Schefflers von der Kirche aus, sie prägt auch die Gottesvorstellung Schefflers. Daß Gott hier als Majestät, König und Politicus die Menschen nach den Gesetzen von Lohn und Strafe beherrscht, läßt vermuten, daß den Menschen jener Zeit im gegenreformatorisch bedingten Eifer um die klare Erfassung der religiösen Wahrheiten das lebendige Bewußtsein von Gott als dem Deus absconditus zu schwinden droht. In diesem Sinn dürfte auch die Vergegenwärtigung der Unendlichkeit im barocken Bühnenraum nicht nur als Beweis für einen Glauben an die Realität der Übernatur zitiert werden. Es darf darin wohl mit ebensoviel Recht ein Zeichen für den — wenn auch völlig unbewußten — Versuch einer Überbrückung des ontologischen Abgrundes von Gott und Mensch gesehen werden.

Doch scheint Scheffler selbst die Gefahr einer zu starken Vermenschlichung seiner Vorstellung von Gott zu spüren. So schränkt er an einer Stelle die Behauptung, daß Gott ein Land mit wenigen Frommen leichter behüten könne als mit vielen Bösen dadurch ein, daß er sagt: „Wo ich so reden darff" (S. 393).

Und auch die Kirchenauffassung Schefflers hat noch eine übernatürlich orientierte Prägung. So ergab sich bei der Untersuchung der einzelnen Streitschriften immer wieder, wie Scheffler den absoluten Wahrheitsanspruch der Kirche aus ihrer übernatürlichen Verbindung mit dem Hl. Geist herleitete. Auch im „Gerechtfertigten Gewissenszwang" finden sich Belege dafür. Z. B.: „Denn dieweil die Glaubens-Artickel durch die Kirche von dem H. Geist geoffenbaret seynd / so kan es nicht ohne Lästerung desselben gesagt werden / dass sie falsch / irrig / aberglaubisch / und abgöttisch seynd" (S. 374). Ein anderes Mal sagt er, daß „der Heilige Geist ... der Kirche sie ewig in alle Wahrheit zuleiten versprochen ist" (S. 374).

Die ebenfalls vorkommenden Bezeichnungen der Kirche als „Braut" (S. 398 u. 373) und „Mutter" (S. 398) treffen bei Scheffler kaum noch den ursprünglich damit gemeinten Mysteriencharakter der Kirche. Sie sind überlieferte Formen, die eine neue Sinnfüllung erhalten haben. Doch darüber soll die Untersuchung über die Beweismethode Schefflers näheren Aufschluß geben.

Ergänzend muß zum Schluß noch gesagt werden, daß trotz der politisch geprägten Vorstellung Schefflers von der Kirche

ihr letzter Sinn auch im „Gerechtfertigten Gewissenszwang" darin liegt, die alleinseligmachende Kirche zu sein. So heißt es: „Denn so jhr auffrichtig Catholisch seyd / so werd ihr glauben / dass ausser der Catholischen Kirchen niemand seelig werde" (S. 417). Ähnlich: „Wieviel seynd derer auch / die da wahnen / es sey nichts dran gelegen / bey welchem Theil sie seyen / wenn sie nur an Christum glauben / da sie doch an den ausser der Kirche nicht / (heilsam) glauben" (S. 388). Hier tritt die für das anthropozentrische Jahrhundert der Gegenreformation so wichtige und viel erörterte Frage des ewigen Heils wieder auf. Für Scheffler gibt es nur eine Lösung, und zwar liegt sie in der Bejahung des kirchlich festgelegten Glaubens.

3. Überschneidungen mittelalterlicher und moderner Anschauungen über den Staat und sein Verhältnis zur Kirche.

Die Rechtfertigung eines von weltlicher Gewalt durchgeführten Gewissenszwangs, wie sie der Streittheologe Angelus Silesius in dem vorliegenden Traktat zu geben versucht, hängt eng mit der staatlichen und konfessionspolitischen Situation des 17. Jahrhunderts zusammen. So erschien der „Gerechtfertigte Gewissenszwang" Schefflers erstmalig 1673 als Verteidigungsschrift für das kaiserliche Vorgehen gegen die protestantischen Adeligen in Ungarn. Diese hatten sich nämlich aus Unzufriedenheit über den Frieden von Vasvar und die Rekatholisierungsbestrebungen Wiens 1670 zu einer Verschwörung gegen den Kaiser zusammengetan, die dieser dann mit Gewalt niederwarf[12]). Wie aus der Widmungsschrift Schefflers an Leopold I. hervorgeht, war man darüber auch auf katholischer Seite ungehalten. Der Zweck des „Gerechtfertigten Gewissenszwangs" ist es nun, das Handeln des Kaisers zu rechtfertigen. In diesem Sinn schreibt Scheffler: „Wie ich mich aber für der Ketzer Ungenade nicht entsetze / eben so habe ich auch solcher Catholischen Urtheil nicht zu beobachten: sondern vielmehr zu däncken / dass das jenige was Ew. Mayestät in Hungarn ohne Zweiffel auff vorhergehenden Rath gewissenhaffter Theologorum und verständiger Politicorum allbereit rechtmäßig zu thuen sich nicht gescheuet / ich viel minder zuschreiben und für der gantzen Welt zu rechtfertigen mich zu scheuen habe:

12) Vgl. Pastor: Geschichte der Päpste, Bd. XIV², S. 731 f.

damit ein jeder der Gründe urkündiger sehe / dass es Eure Mayestät auss nothwendigen Bewegungen und dringen Ursachen gethan ...“ (S. 370). Man sieht hieraus, wie Scheffler seinen konfessionspolemischen Traktat ganz bewußt als eine politische und repräsentativ bedeutsame Schrift anerkannt wissen möchte. Diesen Anspruch stellt er nicht mit Unrecht; denn politische Umschichtungen bilden den ausschlaggebenden Hintergrund des „Gerechtfertigten Gewissenszwangs“. Ein Einblick in die politischen Wirklichkeiten, um die es sich bei Scheffler dreht, möge die Ausgangsbasis für das Verständnis der polemischen Folgerung des Angelus Silesius sein.

Da erkennt man zunächst, daß der Begriff „Reich“ für Scheffler eine besonders geläufige Vorstellung für staatliche Formung ist: „Warumb fürchten wir uns dess Unterganges unseres Reiches ...“ (S. 391). „Wenns aber schon so weit kommen / daß ... dem Reiche größer Ubel darauss entstehen sollte / ...“ (S. 412), „Catholische Religion die Grundfeste aller Reiche“ (S. 392), „Zerstörung der Reiche“ (S. 394), „das Machometische Reich“ (S. 395), „Denckwürdig ist / ... dass Wenceslaus König in Böhmen / ... das Reich und Leben verlohren hat“ (S. 396) usw. Man sieht, wie der Ausdruck „Reich“ hier mit dem Römischen Reich Deutscher Nation nicht ohne weiteres identisch ist. Doch liegt der Gedanke nahe, daß die Verbundenheit des Schlesiers Scheffler mit dem habsburgischen Reich diese Vorstellung förderte. Außerdem mußte ihm als Streittheologen das Römische Reich Deutscher Nation als der traditionelle Verteidiger katholischer Belange besonders nahestehen.

Die Geläufigkeit der Reichsvorstellung kann auch aus der Gesamtsituation des 17. Jahrhunderts verstanden werden. So lehrt die Geschichte der Zeit, daß das Ansehen des Römischen Reiches damals noch durchaus nicht erloschen war. Was hätte sonst Ludwig XIV. bzw. Mazarin nach dem Tode Ferdinands III. veranlassen können, nach der Kaiserkrone zu streben? Auch zeigt der Zusammenschluß der deutschen Fürsten unter der Führung Habsburgs gegen die heidnischen Türken, wie man gerade den religiösen Sinn des Reiches noch bis ins späte 17. Jahrhundert bejahte. Besonders das staatspolitische Schrifttum der Zeit, das, wie Breßlau nachweist, in seinen berühmtesten Werken, dem Hippolithus a Lapide und der Schrift Pufendorfs „Über die Verfassung des deutschen Reiches“ mit solcher Hef-

tigkeit gegen den Kaiser und das Reich polemisiert[13]), beweist, daß dieses noch als lebendige Wirklichkeit mitgerechnet wurde. — Wie sehr das Haus Habsburg, also der Träger des Reiches, im 17. Jahrhundert kulturell bestimmend war, hat Günther Müller nachgewiesen[14]).

Neben „Reich" steht noch ein anderer Ausdruck für politische Formung in Schefflers Traktat, nämlich die Bezeichnung „status". So heißt es: „Dannenher ist augenscheinlich / dass es mehr contra rationem status sey / ... die Ketzer in ihrem Sode zulassen / ... biss sie allen statum turbiren / ... als dass man sie zur Catholischen Religion zwingen und den statum in eine zuversichtige Ruhe bringe" (S. 393). Man sieht aus dieser Stelle, wie Scheffler das Neue am modernen Staat, nämlich die Staatsräson bereits als das Wesentliche erkennt.

Neben der Bezeichnung „Reich" und „status" gebraucht Scheffler besonders häufig das Wort „Obrigkeit": „... der Gehorsamb gegen die Obrigkeit ..." (S. 385), „die durch ihre eyfrige Obrigkeit gezwungen werden" (S. 388), „wie ein Ubelthäther der sich jmmer für der Obrigkeit fürcht ..." (S. 399), „man solle die Ketzer frey glauben lassen / wenn sie nicht auffrührisch oder sonst der Obrigkeit wiederstrebig wären ..." (S. 412), „seine ordentliche von GOTT gesetzte Obrigkeit ..." (S. 413).

Die häufige Bezeichnung „Obrigkeit" wird zunächst im Gegenstand des „Gerechtfertigten Gewissenszwangs" begründet sein, insofern der Ausdruck „Obrigkeit" besonders die Machtbefugnisse eines Staates bezeichnet. In der Vermutung, daß die Obrigkeitsauffassung Schefflers auch auf protestantischen Einfluß, der für den Konvertiten Angelus Silesius leicht anzunehmen ist, zurückgeführt werden könnte, wurde ich durch die Darlegungen Binders[15]) und Stapels[16]) bestärkt, die beide nachweisen, daß Luther den Staat ausschließlich als Obrigkeit sieht und formuliert. Und auch die Auszüge aus protestantischen Streitschriften des 16. Jahrhunderts, die Nikolaus Paulus in

---

13) Vgl. S. v. Pufendorf: Über die Verfassung des Deutschen Reiches, übers. und mit Einleitung hrsgb. v. H. Bresslau, S. 19.

14) Naumann-Müller: Höfische Kultur, S. 96 ff.

15) J. Binder: Luthers Staatsauffassung, Beiträge zur Philos. d. dtsch. Idealismus, S. 9.

16) W. Stapel: Der christliche Staatsmann, eine Theologie des Nationalismus, Hamburg 1932.

dem Buch: „Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert", gibt, zeigen, wie für die Protestanten der einzig geläufige Ausdruck für staatliche Wirklichkeit das Wort „Obrigkeit" ist. — Es ist leicht zu verstehen, daß die tiefgreifende religiöse Umordnung Luthers ebenso eine neue Interpretation der wichtigsten soziologischen Erscheinungen zur Folge hatte. So ist es vor allem nicht erstaunlich, wenn die Protestanten dem katholisch orientierten Reich fremd gegenüberstehen. Zudem legte die hl. Schrift, besonders Paulus, durch seine Betonung der staatlichen Macht- und Herrschaftsbefugnisse (Röm. 13, 1—7; Tit. 3, 1) den Obrigkeitsbegriff nahe.

Wenn Scheffler also für die staatliche Wirklichkeit die Ausdrücke „Reich", „status", „Obrigkeit" gebraucht, so tut er es wohl deshalb, weil sie alle, ein jeder mit eigener Sinnfüllung, in seiner Zeit lebendig sind.

Deutlicher als die Staatsformen treten die Träger der staatlichen Gewalt im „Gerechtfertigten Gewissenszwang" hervor.

Der Bevorzugung des Reiches entspricht die besondere Ergebenheit Schefflers an den Kaiser. Ihm, nämlich dem „großmächtigsten Leopoldum Römischen Kayser / wie auch zu Hungarn / und Böhaimb König" (S. 369) widmet er seinen Traktat: „So habe ich meine Zuflucht unter die Flügel Ew. Kayser und königl. Mayest. als des Obersten Patronen Schutz- und Schirms-Herrns der Catholischen Kirchen nehmen / und deroselbten diesen meinen gerechtfertigten Gewissenzwang allerdemüthigst dediciren und zuschreiben wollen: der gäntzlichen Zuversicht / sie werdens nicht alleine mit gnädigen Händen auff- und annehmen / sondern auch meine Person wieder alle böse Zungen und gifftige Pfeile beschirmende / dero in Kayser- und Königl. Genaden gewogen bleiben / ..." (S. 370). Das zeigt, wie in den Vorstellungen Schefflers noch sehr stark eine religiöse Sendung mit dem habsburgischen Kaisertum verbunden ist. In ähnlichem Sinn wird ausdrücklich auf die kirchliche Lateransynode hingewiesen, welche die Kaiser eidlich zum Vorgehen gegen die Häretiker verpflichtet: „Endlich ists auch ein Christlicher Potentat schuldig vermöge seines Eides / welches er in seiner Crönung / oder Antrettung dess Reichs nach Innocentij III. in Synodo Latteranensi constitution thut / die also lautet ..." (S. 399). — Mit dem religiösen Sinn des Kaisertums hängt gewiß auch die ehrfuchtsvolle Haltung Schefflers gegenüber Leopold I. zusammen, wie sie in den eben zitier-

ten Widmungsworten zum Ausdruck kommt und deutlicher noch aus den Worten spricht: „Wie nun für der Welt das gröste crimen ist / das crimen laesae majestatis, dass es auch gar dem Vatter-Mord gleiche geschätzt wird ...“ (S. 374).

Wenn daneben der Begriff König für Scheffler ein selbstverständliches Bewußtseinsgut ist, so bedarf das kaum einer näheren Erklärung. Verehrte er im Kaiser doch zugleich den König. Außerdem war das Königtum damals noch die geläufigste Herrschaftsform der Länder. Immerhin aber ist es aufschlußreich zu sehen, wie Scheffler es begründet. Er schreibt: „Denn ist nicht GOtt der jenige / der Könige einsetzt und absetzt / der die Reiche giebt und nimbt ...“ (S. 391). So heißt es an anderer Stelle: „wie vielmehr können sie den mit eylfertigem Tode hinrichten / der ihres ewigen Vatters / durch den sie Könige und zum Reich kommen seynd — Braut und Gemahlin würcklich schändet und verunehrt ...“ (S. 398). Für Scheffler ruht also auch das Königtum auf religiöser Grundlage. So sah es ebenso das Mittelalter. Freilich mit dem Unterschied, daß das Königtum des Mittelalters seine religiöse Weihe von der Kirche empfing. Sinnvoll weist die mittelalterliche Salbung der Kaiser und Könige auf den kirchlichen Amtscharakter der Würde hin. Eine solche Begründung aber kann Scheffler in seiner Zeit nicht mehr wagen, und sie wird ihm auch selbst kaum noch geläufig sein. Statt dessen sieht er die direkte Beziehung des Königs zu Gott. Freilich zeigt der Nachsatz, welcher der Stelle: „Denn ist nicht GOtt der jenige / der Könige einsetzt ...“ usw. angefügt ist: „der Völcker zuschlägt und abreisst / der die Länder wüste macht und bewohnt?“ (S. 391), daß die religiös-kirchliche Begründung des Königtums von einer fast naturrechtlichen Auffassung abgelöst zu werden droht. Grundlage für den religiösen Ursprung der Königswürde ist hier nur noch der gemeinchristliche Glaube an den ewigen Erhalter und Lenker menschlicher Wirklichkeit und Geschicke. Ein Zeitgenosse Schefflers formuliert diese Auffassung, wenn er sagt: „Hoc loco cum vere Christianis de origine regnorum controversia esse non potest, quia cuiuscunq., status illi sint, Deum Opt. Max. omnia creasse, continua creatione omnia conservare, et incomprehensibili providentia omnia gubernare plena fide profiteantur necesse est ... Ergo et rempub. reges et regna, a Deo originem suam ducere et in esse, et conservari dependere infallibili veritate asserimus[17]).“ Das zeigt, wie

17) Ferd. v. Efferen: Manuale Politicum de Ratione Status, S. 12.

Scheffler und seine Zeit trotz der religiösen und zwar bewußt katholischen Durchformungsbestrebungen dennoch eine kirchliche Einbettung der menschlichen Wirklichkeiten im Sinne des Mittelalters nicht mehr erstreben. Die Aufgeschlossenheit für die objektive Einordnung in die überpersönliche Gemeinschaft der Kirche — darauf wurde schon hingewiesen — ist durch die stark persönliche Fragestellung dieses anthropozentrischen Jahrhunderts zurückgedrängt worden.

Vom Inhalt des „Gerechtfertigten Gewissenszwangs" her erklärt sich nun weiter die besondere Bedeutung, die den Fürsten, als den Trägern politischer Gewalt zukommt. An die Fürsten der Zeit ist der Traktat gerichtet. Mit ihren weltlich-politisch gerichteten Interessen setzt sich der Streittheologe Angelus Silesius auseinander. Was Scheffler über die Fürsten sagt, möge aus dem folgenden Teil ersichtlich werden, nämlich aus der Untersuchung über die Verteidigung des Gewissenszwangs gegen die politischen Einwände der Fürsten.

Es mag zunächst erstaunlich klingen, daß noch im späten 17. Jahrhundert, nachdem der westfälische Friede bereits eine weitgehende Religionsfreiheit verkündet hatte, der „Erweiss / dass man die Ketzer zum wahren Glauben zwingen könne / und solle" (S. 369) mit solcher Heftigkeit geführt wird. Haben doch die Gründe, die das Mittelalter zum Vorgehen gegen die Ketzer bewogen, fast ausschließlich ihre Beweiskraft verloren. Denn, wenn das Mittelalter die weltliche Gewalt aufforderte, die Häretiker zu bestrafen, so hatte das Sinn, weil Reich und Kirche in einer Sozialeinheit verbunden, die geistlichen und weltlichen Interessen eines gleichen Menschenkreises vertraten. Eine Gegenüberstellung von Staat und Kirche im modernen Sinn war deshalb nicht möglich. Ihre Grundaufgabe war gleich. Sie lag darin, den ihnen anvertrauten Menschen als Wesen mit Leib und Seele den Weg zu Gottesdienst und Gotteseinigung zu weisen. Dieser Weg aber, darüber waren sich auch die weltlichen Machthaber einig, führte notwendig durch die Kirche. Darum wurde die Häresie sinnvoll auch vom Staate bekämpft.

Die historische Situation ist im 17. Jahrhundert völlig verändert. Die Grundlage zu einem berechtigten Gewissenszwang, die nach Tischleder an das Vorhandensein eines „einheitlichen Glaubensstaates" gebunden ist, der die als wahr erkannte Religion besitzt[18]), ist seit Luthers Tat geschwunden. Die Einheit

18) P. Tischleder: Ursprung und Träger der Staatsgewalt, S. 45.

der Kirche hat sich in eine Vielheit von Kultgemeinden umgewandelt, wie die Einheit des Reiches in eine Vielheit von Staaten. Zur Erlangung des rechten Glaubens und persönlichen Heils, auf die es jetzt ankommt, wird nach der Auffassung weiter Kreise die sichtbare Kirche überflüssig. Liberalismus und Aufklärung machen sich bereit, die Herrschaft anzutreten. Das beweist der Satz Schefflers: „Wie dann nunmehr die schädliche Opinion, dass man in allen Religionen seelig werden könne / so gemein wird ...“ (S. 404). Die gewaltsame Bekehrung der Ketzer durch die weltlichen Machthaber hat also ihre ursprüngliche Begründung verloren. Trotzdem versucht Scheffler noch eine Rechtfertigung des Gewissenszwangs zu geben. Es wird im folgenden darauf ankommen zu zeigen, wie Angelus Silesius seine im Grunde mittelalterliche und auf der Spätantike beruhende Anschauung, daß man die Häretiker zwingen könne und solle, gegenüber den modernen Politikern und politisch gesinnten Fürsten verteidigt.

Der entscheidende Gegner, den ihm jene entgegenhalten, ist die Ratio status oder Ratio politica. Ihr Eindringen in Deutschland schildert Meinecke eindringlich, wenn er sagt: „In den letzten Jahren des 30jährigen Krieges wurde die Ratio status wie ein paar Jahrzehnte vorher in Italien zum Thema der Konversation auf Markt und Strasse, zum Aenigma saeculi, über das man mit Entsetzen und Zorn wie über eine neue Epidemie, aber auch mit geheimer Ehrfurcht sein Herz ausschüttete[19]).“ Freilich ist drei Jahrzehnte später in dem Traktat Schefflers aus dem ehrfürchtigen Entsetzen vor etwas noch Unbestimmbaren bereits ein selbstverständliches Wissen um eine alltägliche Wirklichkeit geworden, die einer neuen Zeit ein neues, ausgesprochen staatliches Gepräge aufzudrücken versucht, in dem die Religion nur noch soweit Platz hat, als sie dem Zweck des Staates zuträglich und förderlich erscheint. Darin sieht Scheffler nun das Wesen und zugleich die Gefahr der Staatsräson. Nach den Erfahrungen des 30jährigen Krieges, der seinen ursprünglichen Sinn seit der Verbindung des katholischen Frankreich mit dem protestantischen Gegner endgültig verloren hatte, glaubte man offenbar nicht mehr an die Möglichkeit, auf dem Wege des Zwangs eine religiöse Einheit herzustellen. Man sah vielmehr im gewaltmäßigen Gewissenszwang die große Gefahr für das Bestehen der eben erst befestigten fürstlichen Staatsmacht.

19) F. Meinecke: a. a. O. S. 164.

Diese neue Situation erkennt Scheffler sehr deutlich. Er versucht ihr nun vor allem dadurch wirksam entgegenzutreten, daß er sich den Sorgen der Fürsten um das irdische Wohl des Landes anschließt und die gewaltsame Bekämpfung der Ketzer als eine Forderung der Staatsräson hinstellt. Dabei beruft er sich vor allem auf die Erfahrung, die zeigt, daß die Häresie „nicht allein das Volck in die höchste Confusion, sondern auch die Könige umb ihre Crone / Scepter und Reich gebracht" (S. 393). Daraus folgert Scheffler: „Derowegen sage ein Politicus, was er wolle / so ist und soll doch die maxima ratio status die wahre Religion seyn / welche wer sie nicht für allen Dingen beobachtet / fürwahr kein Politicus, sondern ein Verderbe aller Policey sey" (S. 393). Wenn Scheffler das politische Zauberwort von der salus populi — das nach Meinecke der „harte und historisch-fruchtbare Kern[20])" der Lehre von der Staatsräson ist — aufnimmt und die Häresie als „dem gemeinen Nutzen ... höchst schädlich ..." (S. 372) oder gar als „Mutter alles Auffruhrs und Auffstandes wieder die Obrigkeit" (S. 392) bestimmt, so ist das offenbar eine recht „politische" Bekämpfung des modernen politischen Geistes.

Freilich verliert Scheffler auch die Beziehung zur Religion, auf die es ihm letztlich ankommt, nicht aus dem Gesichtsfeld. Er ist bestrebt, auch seinen im Grunde politisch inspirierten Argumenten gegen die Meinung der Fürsten ein zumindest religiöses Ansehen zu geben. So, wenn er sich auf den Satz beruft: „lib. 2 Codic. Tit. 5. I. 4. ... daß die Ketzerey ein Publicum crimen ist / ... quia, quod in religionem divinam comittitur in omnium fertur iniuriam" (S. 398). Einen überaus kühnen theologischen Angriff auf die ratio politica der Fürsten macht Scheffler, wenn er behauptet: „So seynd wir auch fide divina zu glauben schuldig / daß durch dieselbe / das Land verwüstet das Volk verjaget und also der Fürst alles seines Wohlstandes entsetztet werde" (S. 394). Das zeigt, was Angelus Silesius wagt, um das gesetzte Ziel zu erreichen. Für den Streittheologen Scheffler konnte es kaum ein wirksameres Argument gegen die Angst der Fürsten vor einem Aufruhr geben, als dieses „Dogma" von der aufständischen und verwüstenden Tätigkeit der Ketzer.

Neben diesen auf die Staatsräson eingestellten Argumenten führt Scheffler aber auch ausgesprochen religiöse Motive an,

20) Meinecke: a. a. O. S. 179.

um die Fürsten von der Notwendigkeit und Berechtigung des Gewissenszwangs zu überzeugen. So schilt er ihre rein weltlich-politische Gesinnung als eine atheistische Verkennung der Werteordnung, wenen er sagt: „Ihr werdet mir verzeihen ihr Herren Politici, die ihr der Meynung seyd / daß die Wiedereinführung der wahren Religion durch den weltlichen Arm ein wüstes Land mache / wenn ich sage es komme eure Meynung mehr auss einem Atheistischen als Christlichen principio her / sintemahl / sie nicht beobachtet / was himmlisch Göttlich und ewig tot / sondern was jrdisch Menschlich und vergänglich ist / ...“ (S. 391). Aus der gleichen Einstellung schreibt er an anderer Stelle: „Das bonum commune religionis, ist weit höheres Ordens als die ratio politica, welche mit so großem Schaden der Catholischen Kirche dess Reiches Christi nicht soll beobachtet werden“ (S. 391). Ähnlich fordert er von den Politikern, daß sie die Ehre Gottes dem Dienst am Fürsten vorziehen „Ein Christlicher Politicus soll für allen dingen die Ehre Gottes beobachten ... und demselben die Ehre und Erhaltung seines Fürsten keineswegs fürziehen“ (S. 391). Der König, der eine persönliche Majestätsbeleidigung vielleicht zuweilen mit Nachsicht vergibt, soll den Ketzern als den Beleidigern Gottes nicht verzeihen.

Besonders aufschlußreich ist es zu sehen, wie Scheffler die religiöse Verpflichtung zum Gewissenszwang zu einer ausgesprochenen Standespflicht der Könige und Fürsten macht. So redet er ihnen ein: „Der Christliche Glaube müßte nicht durch die Kayser / Könige und Fürsten gepflantzet / sondern durch arme und ohnmächtige Leuthe geprediget werden / damit er nicht weltlicher Gewalt zugeschrieben würde“ (S. 380). Anderswo heißt es: „Es war auch Christus nicht als ein weltlicher König in der Welt / der die von jhm abtrünnige mit solcher Macht zwingen könte oder wolte / sondern ließ sie hingehn: biss es würde Zeit seyn / wenn nemblich das Evangelium einmahl durch die gantze Welt würde geprediget seyn und jhm die Könige der Erden gehuldiget haben: alsdann solte er auch durch den weltlichen Arm erhalten und geschützet werden“ (S. 380). Diese Stelle erinnert sehr stark an einen Satz, den Thomas v. Aquin unter Berufung auf Augustinus anführt: „Distinguit enim diversa tempora ecclesia. Fuit enim tempus quando astiterunt reges adversus Christum: et in illo tempore non solum non dabant fidelibus, sed eos occidebant. Aliud vero tempus et nunc, quo reges intelligunt, et eruditi serviunt

domino Jesu Christo in timore etc., et ideo in isto tempore reges sunt vasalli ecclesiae[21])."

Offenbar ist auch Scheffler hier von Augustinus beeinflußt. Entscheidend aber ist, daß Thomas sich auf das Lehnsverhältnis der Könige zur Kirche beruft, während Angelus Silesius nur auf die Standespflicht der weltlichen Herrscher gegenüber der Person Chisti hinweist.

Wenn Scheffler gelegentlich auch von einer kirchlichen Verpflichtung zum Gewissenszwang spricht, so begründet er diese doch wieder sehr persönlich, insofern er nämlich besonders die Eigenschaft der Kirche als Mutter der Fürsten und Braut ihres Königs Christus hervorhebt. Etwa wenn er die Fürsten „Vasalen dess Königs aller Könige JESu CHRISTI" (S. 396) nennt und daraus folgert: „Wie soll dann ein Christlicher Potentat / der ein treuer Vasall seines allerhöchsten Königes JEsu Christi seyn will / die Schmach dessen Königlicher Braut angethan leyden / ..." (S. 398). Aus dem mittelalterlichen Vasallen der Kirche ist also hier der unmittelbare Vasall Christi geworden, der als solcher der Kirche, als der persönlichen Braut seines Herrn, die Dienste eines höfischen Ehrenhüters zu leisten hat. Ganz ähnlich ist es nichts anderes als ein eindringlicher Ruf an die Ehre der Fürsten, wenn Scheffler schreibt: „Wie soll dann ein Christlicher Fürst leyden / daß seine ehrliche Mutter die Kirche von den Ketzern so greulich verwüstet / und für die große Babylonische und allerärgste Hure aussgeben wird? Nicht allein darumb / weil er krafft des Gebottes Gottes schuldig ist Vatter und Mutter / und umb so viel mehr seine Geistliche Mutter / ... zu ehren: sondern auch weil er selbst damit für ein Huren-Kind / welches des Reichs unwürdig und untüchtig ist / erkläret wird" (S. 398).

Ein trefflicher Beweis für die Umakzentuierung ins Persönliche, die Scheffler vollzieht, um die Verpflichtung weltlicher Herrscher gegenüber der Kirche zu begründen, ist auch die Rechtfertigung des Gewissenszwanges mit dem Hinweis auf die Kirche als eine heilsnotwendige Einrichtung. So betont er, daß die Fürsten das persönliche Heil der Untertanen und damit zugleich ihre eigene Seligkeit verscherzen, wenn sie die Häretiker in ihrem Irrtum weiterleben lassen: „Wie könt jhr euch getrösten seelig zu sterben / oder getrost für das Angesicht JEsu zukommen / die euch der Wurm eures Gewissens in euch

21) Th. v. Aquin: Quaestiones disputatae, quodlibet. 12, qu. 13, a. 19 ad 2.

selbst anklagen wird / daß jhr die Seelen / für welche er sein Blut vergossen / so muthwilliglich und umb eines bloßen zeitlichen Gewinns willen habt verderben lassen?" (S. 117). Ähnlich heißt es an anderer Stelle: „GOtt gebe / daß es die jenige bey Zeiten beobachten / die dermahleins für das versaumte und ungeachtete Heyl ihrer Unterthanen werden Rechenschafft geben müssen / ..." (S. 374). Daß mit einer solchen Betonung der religiösen Verantwortung des Fürsten für das persönliche und ewige Heil der Untertanen weitgehende Möglichkeiten zur Stärkung absolutistischer Bestrebungen gegeben sind, liegt auf der Hand. Ist doch damit der Fürst nicht nur ein Beherrscher irdischen Geschehens, sondern zugleich auch ein Lenker ewiger Heilsgeschichte.

Bezeichnend für das Eingehen Schefflers auf die egozentrische Haltung der Fürsten ist es auch, daß er sie daran erinnert, wie der Verlust der ewigen Seligkeit schon vorher im Diesseits den Mangel eines guten Gewissens zur Folge hat: „Sie seynd aber auch schuldig bey Verlust der ewigen Glückseeligkeit / und also bey Erhaltung eines guten Gewissens die Ketzer auszureuten" (S. 396). Wieviel dem 17. Jahrhundert gerade an einem persönlich sicheren Gewissen lag, dafür sind die heftigen Auseinandersetzungen jener Zeit um die moraltheologischen Richtungen eines Tutiorismus, Probabiliorismus, Probabilismus und Äquiprobabilismus ein deutlicher Beweis.

Kapitel III.

Untersuchung der polemischen Methode des Angelus Silesius.

1. Praktischer Rationalismus.

Es liegt im Wesen und Sinn eines Gebrauchsschrifttums, wie es die Traktate Schefflers darstellen, daß es zu seiner vollen Erfassung über die gehaltliche Untersuchung hinaus auch eine Untersuchung der methodischen Beweisführung fordert. Geht es doch in ihm nicht zunächst um eine Vermittlung sachlicher Erkenntnisse und erst recht nicht, wie in der Dichtung um ein Offenbarmachen „metaphysischer Qualitäten" (R. Ingarden), sondern um ein Lehren und Polemisieren, das den Leser zu einer persönlichen Stellungnahme zwingen will. Mitten hinein in das praktische Leben und Auseinandersetzen der Zeit sind diese Traktate geschrieben. Sie wollen überzeugen. Und dabei kommt es nicht zuletzt auf die Art an, in der die Dinge gesagt und bewiesen werden. In diesem Sinne ist auch Schefflers Methode der Beweisführung praktisch ausgerichtet.

Schon der Aufbau und die Gesamtanlage des Traktats sind ein Beweis dafür. Die Kapitelübersicht zu Anfang der Schrift läßt das leicht erkennen. Nicht um spekulative Wesenserkenntnis geht es hier, sondern um Widerlegung von konkreten Einwänden. Nach Art eines Streitgesprächs wechseln in thetisch-antithetischer Folge Behauptung und Widerlegung. So heißt es Kapitel I: „Fürtrag und Verwerffung der Fürwendungen / warumb man die Ketzer nicht zwingen solle", Kap. II: Begründung der Antithese: „Daß man die Ketzer zwingen soll von der Ketzerey abzulassen / weil sie das größte und schädlichste Laster ist." Gewöhnlich ist die Thesis des Gegners in der Antithese Schefflers enthalten. So wenn es heißt im Kap. III: „Daß GOTT nicht alleine / sondern auch seine Kirche ein Herr der Gewissen sey." Die These lautete hier also: Gott allein ist ein Herr der Gewissen, und die Antwort wäre: Nicht Gott allein,

sondern auch seine Kirche. Ähnlich Kap. IV: „Daß die wahre Kirche niemanden verfolge / ist unwahr." Kap. V: „Weil GOtt ein freywilliges Opffer haben will beweiset nicht daß man die Ketzer nicht zwingen solle." Kap. VI: „Daß Christus niemanden zum Glauben gezwungen / beweist nicht daß man die Ketzer nicht zwingen solle." (S. 370 f.) Diese Beispiele zeigen deutlich, wie Scheffler mit Hilfe einer klaren praktisch-kasuistischen Disputationsform die Einwände des Gegners zunichte machen will, um so eine positive Rechtfertigung des Gewissenszwangs zu erreichen, auf die es ihm ankommt. Ganz bewußt richtet er seine polemische Methode auf dieses letzte Ziel hin aus: „Weil es derohalben hochnöthig ist diesen falschen Wahn auss aller jhrer Hertzen zu reissen / so habe ich mir fürgenommen zu erweisen / daß alle ihre Fürwendungen keinen Grund haben "(S. 372). Und entsprechend heißt es am Schluß des Traktats: „Ihr habt nunmehr gesehn / wie euch alle eure Fürwendungen seynd zu Wasser gemacht / und kräfftiglich erwiesen worden / daß jhr im Gewissen verbunden seyd / sie zum Glauben anzuhalten" (S. 417). Es geht hier also nicht um Vermittlung theologischer Erkenntnisse, sondern um ein Gewinnen für die eigene Überzeugung. Dafür aber ist die praktisch geartete Disputationsform, die Scheffler wählt, besonders geeignet.

Wenn auch der Konfessionspolemiker Bellarmin und der Philosoph und Theologe Suarez ihre Hauptwerke „Disputationes" nennen, dürfte das aus demselben praktischen Geist der gegenreformatorischen Theologie zu erklären sein, der in Scheffler um Rückgewinnung der Häretiker kämpft.

Daß die Methode dieser Disputationsweise praktischen Bedürfnissen der Zeit entsprungen ist, beweist deutlich die Bestimmung, welche die jansenistische Logik des 17. Jh. für den Begriff der „dispositio" gibt: „Dipositionem vocamus illam mentis operationem, per quam varias ideas, indicia, et rationes, quas de uno eodemque subiecto habemus, eo ordine disponimus, qui illi explicando m a x i m e i d o n e u s est[1])."

Wie in der Gesamtanlage des Traktats, so geht Scheffler auch in den einzelnen Kapiteln nach ausgesprochen praktischen Gesichtspunkten vor. Das beweist vor allem die dauernde Anführung von historischen Beispielen und autoritären Aus-

1) Zit. nach: Eisler: Wörterbuch der Philosoph. Begriffe. Berlin 1927. 1. Bd., S. 287.

sprüchen, wovon weiter unten ausführlich zu sprechen sein wird. Sie dienen zur Bekräftigung und Bestätigung von zweckhaft aneinandergereihten Behauptungen. Beispiele für eine solche schlagwortartige Aufzählung lassen sich leicht bei Scheffler finden. So will er z. B. in einem Kapitel beweisen, daß die Häresie „das größte und schädlichste Laster ist". Um nun dieses Ziel zu erreichen, führt er an, daß sie „ein Diebstahl und Mörderey", ein „Sacrilegium, eine Kirchen-Beleydigung und Beraubung", eine „Hurerey und Ehebruch", eine „ärgere Missetat als die Müntze-verfälschung" (S. 373 f.) usw. sei. Nachdem Scheffler jedes dieser Laster mehr oder weniger gewaltsam mit der Härsie in Beziehung gebracht hat, heißt es am Schluß: „Welches alles ich habe anführen wollen / damit einem jeden / der den Ketzern das Wort reden will / die Erschröcklichkeit dieses Lasters für Augen liege / und er wisse / was er zuverthädigen sich unterwunden hat" (S. 377).

Einen besonders klaren Beweis für die praktische Ausrichtung der Methode Schefflers enthält das Kapitel: „Wer ein Ketzer sey" (S. 414). Schon die Formulierung der Überschrift zeigt, daß es Scheffler nicht um eine abstrakt objektive Bestimmung des Wesens geht . Er will vielmehr den ganz konkreten Ketzer kenntlich machen: „Ich schätze mich nichts getan zu haben / wenn ich nicht auch darthäte / wer ein Ketzer ist. Dieses zu thun will ich nicht anführen / daß es der jenige sey / der von der Kirche GOttes abgefallene seinen Irrthum wieder dieselbe mit Halsstarrigkeit verthädiget" (S. 414). Und auch den Grund dafür gibt er an: „Weil doch keiner von der Kirche GOttes wil abgefallen seyn / noch zue-gestehen / daß er einigen Irrthumb wieder dieselbe verthädige" (S. 414). Weil Scheffler an einer eindeutigen Festlegung des einzelnen Häretikers liegt, begnügt er sich nicht mit der allgemeinen Aussage, daß der Ketzer sich von der Kirche Gottes getrennt hat, sondern bestimmt diese Kirche und ihren Glauben ganz greifbar dadurch, daß er sie an die historischen Persönlichkeiten des Apostels Petrus und seines Nachfolgers, des Papstes Damasus knüpft: „Auss diesem allen sehen wir nun / wer ein Ketzer sey / nemblich dieser / der nicht die Religion hat / die der römische Pabst Damasus von dem Apostel Petro empfangen gehabt hat ..." (S. 416).

Selbst die sprachliche Formulierung der Streitschrift Schefflers trägt einen ausgesprochen praktischen Charakter. Sprache ist hier nicht Selbstzweck. Sie ist vielmehr bewußt

in den Dienst der konkreten religionspolitischen Forderung Schefflers gestellt und übernimmt damit eine eminent öffentliche Aufgabe. Diese Tatsache muß bei einer im engeren Sinne literarischen Bewertung des Streittheologen Angelus Silesius betont werden. Der Sprache kommt dieselbe Funktion zu wie den inhaltlichen Behauptungen, Beweisen und Einwänden, nämlich die, zur Rechtfertigung des Gewissenszwangs beizutragen. Diesem praktischen Zweck entspricht vor allem die rhetorische Fiktion von Rede und Gegenrede, wie sie Angelus Silesius liebt: „Sprichst du ... so antworte ich dir ...“ (S. 377), „Aber Christus will gleichwol / daß man das Unkraut soll lassen wachsen biss zur Erndte. Antwort. Der H. Ambrosius, Gregorius M. und Theophylactus wollen nicht / daß durch das Unkraut die Ketzer sollen verstanden werden / sondern alle Bösen“ (S. 385). Welche starken sprachlichen Kräfte Scheffler zur Erreichung seines Zieles einsetzt, möge ein Abschnitt aus der „Beschluß-Rede an die Catholische Herrschafften“ (S. 417) zeigen. Es heißt dort: „Was meint jhr dann / daß der HERR des Schaafstalls CHRISTUS JESUS zu euch sagen wird / die jhr für die Geistliche Gesundheit unds ewige Leben der Schaafe / so er euch zu regieren und zu weiden anvertraut hat / kein eintzige Sorge tragt / sondern nur bloß und allein um eures zeitlichen Nutzens willen sie immerhin verstarren und ewig verderben last? ja welches noch ärger ist / auch anderer Catholischen und der Religion willen entgangene Unterthanen aufnemmt / beschützt und häget? Fürwahr jhr gebt zu verstehn / daß nur der Bauch euer Gott ist / und der Beutel euer Götze / weil jhr den Schaden dess Reiches Christi und GOttes geringer achtet / als das Opfer das eurer Meinung nach eurem Bauch / und Beutel entgehen würde / wenn jhr die Unterthanen zum Glauben zwingen würdet. Aber vermaledeyt sey der Groschen / der durch Verlust der Seelen gewonnen wird: denn es ist ein rechter Judasgroschen / durch welchen die Seelen mit Christi Blut erlöst / nicht den Phariseern zum zeitlichen Tode / sondern wiederumb dem Teuffel zum ewigen Verderben verkauft werden; und zubesorgen / daß er nicht euch / wie jhm / endlich zum Strick werde“ (S. 417).

Würde man nun in dieser vital-leidenschaftlichen und auf den praktischen Augenblickserfolg ausgehenden Methode des Streittheologen Angelus Silesius den im engeren Sinn literarischen Wert bzw. Unwert des „Gerechtfertigten Gewissenszwangs“ beschlossen sehen, so träfe man das eigentliche Wesen

des Streittheologen Scheffler nicht. Denn dieses liegt weder in einer hemmungslos affektischen Polemik, noch in dem Gegenteil einer abstrakt rationalen Darstellung, sondern in der Verbindung von vitaler Lebendigkeit und intellektualistischer Straffheit. Hier ist die Wurzel der für das rational-voluntaristische Barockzeitalter so charakteristischen Rhetorik, die auch Schefflers Sprechweise auszeichnet. Ein Beispiel dafür möge wieder der soeben zitierte Abschnitt aus der Schlußrede Schefflers sein. Das Eigene daran scheint zunächst in der impulsiven Konkretheit der Formulierungen zu liegen. Doch würde von ihr kaum eine derartig herrisch zwingende Kraft ausgehen, wenn nicht daneben die noch stärker überzeugende Macht klarster Rationalität wirkte. Sie kommt vor anderen zum Ausdruck in der präzis bestimmten Gegenüberstellung von Sein und Sollen fürstlichen Verhaltens. Wie denn überhaupt die dialektisch-rationale Kontrastierung für den Stil Schefflers bezeichnend ist. Ein Beweis dafür ist die häufig vorkommende Wendung: „Nicht nur — sondern auch" oder: „nicht so — sondern so"; als beliebiges Beispiel möge S. 409 dienen, auf der das Wort „sondern" sechsmal gebraucht wird. Das nimmt dem Stil die Glätte des organischen Fließens und gibt ihm statt dessen jene stoßartig rationale Schlagkraft, die neben der durchsichtigen Klarheit des Satzbaues Sprache und Stil des Angelus Silesius auszeichnen. Dafür ist die folgende Stelle ein besonders treffendes Beispiel: „Ein Dieb wolte gerne die Obrigkeit auss dem Wege räumen / daß er nicht gestrafft würde: die Obrigkeit aber räumt jhn aus dem Wege / daß er nicht mehr stehlen könne. Hat er / oder sie unrecht? Wie nun nicht die Marter / sondern die Ursache einen Martyrer macht: So macht auch nicht die Hinrichtung der Ketzer die Catholischen zu Tyrannen" (S. 414).

Der Mangel an sprachlichem Fluß rührt nicht zuletzt daher, daß Scheffler im Eifer um den praktischen Erfolg einer Schrift statt systematischer Entwicklung eine Reihe von Einzelerkenntnissen bringt. Ein neuer Beweis für den Rationalismus Schefflers ist es nun aber, daß diese, wenn sie auch als Beispiele weniger in einem logischen Zusammenhang stehen, doch durch ausdrückliche Bezugnahme auf die Hauptthese einem Gesamtgefüge eingeordnet werden. Dem zielstrebigen Rationalismus Schefflers entspricht auch der straffe Wille zur sachlichen Beschränkung auf Wesentliches, der in bestimmten Formulierungen immer wieder durchdringt, so wenn er schreibt:

„Ich wiederhole nicht / was ich allbereit angeführt (S. 405), oder: „Wie GOtt jhm beygestanden / ist noch in aller Munde / und nicht nöthig zu erzehlen“ (S. 404), „Wir dürffen uns aber nicht bei den alten auffhalten“ (S. 395), „Ich kan nicht fürbey / ob ich mir gleich alle kürtze fürgenommen / ... die Warnung ... herzuschreiben“ (S. 407), „Die Exempel der Mißträulichkeit seynd für Augen / aber gehässig anzuführen / und weil sie bekandt / dürfften sie keinen Gelehrten gepredigt werden“ (S. 393), „Weil aber mein Fürhaben ist den Leser nicht aufzuhalten / so will ichs nur in gemein mit dem Finger zeigen“ (S. 394). Ganz ähnlich heißt es an anderer Stelle: „Welches weil ichs nach meinem Fürnehmen C. XIV. schon genugsam ausgeführt / ich hier weitläuffiger nicht erweisen darff (S. 393).

2. Autoritärer Exemplarismus.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen der neuzeitlichen Literatur des 18. bzw. 19. Jahrhunderts und der des Barockzeitalters liegt darin, daß es jener auf Originalität, dieser aber auf repräsentative Richtigkeit ankommt. Das wirkt sich in den polemischen Prosaschriften des Angelus Silesius besonders stark aus. Ein Beweis dafür ist vor allem die Autoritätsgläubigkeit Schefflers, die sich methodisch in der häufigen Berufung auf angesehene Schriftsteller äußert. Rein äußerlich gesehen, nehmen die Zitate und Hinweise — bei den 48 Seiten des Traktats handelt es sich um rund 70 — beinahe einen größeren Raum ein als die Argumente des Verfassers selbst. Auffallend ist vor allem die regelmäßige Berufung auf Augustinus. Ihm entnimmt Scheffler das Leitwort seiner Schrift: „S. Augustinus I. 2. contr. Gaudent. Ep. c. 21. Ut omnes cum Christo vivant, magnis conatibus et votis agendum est. Sed si hoc per quorumdam furorum fieri non potest, saltem ut non omnes cum diabolo poreant, laborandum est“ (S. 369). Und auf Augustin stützt Scheffler sich auch in der Aufstellung seiner Thesen und ebenso in der Beweisführung. Ein wesentlicher Grund dafür ist, wie Scheffler selbst sagt, das Ansehen dieses Kirchenvaters bei Lutheranern und Katholiken. Mühten sich doch seit Ende des 16. Jahrhunderts auch die bedeutendsten katholischen Theologen, den gesamten Lehrinhalt der kirchlichen Theologie aus den Schriften des hl. Augustinus zu beweisen[2]).

2) Vgl. K. Werner: Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur .... Bd. IV, S. 584/85.

Als einen anderen Grund für die Berufung auf Augustin gibt Scheffler die Erfahrung dieses Kirchenvaters an. Es heißt: „Wie falsch es sey / daß die Zwang-Mittel kein gutes bringen / will ich den H. Augustinum auss Erfahrung redende bewehren lassen“ (S. 387). Ähnlich sagt er ein anderes Mal: „Die Erfahrung hat den H. Augustinum auch von dieser Meinung abgebracht / daß er endlich beständig darbey blieben / und wie wir gehört mit mächtigen rationibus die Zwang-Mittel verthädigt hat“ (S. 405). Augustinus hatte sich im Donatistenstreit zeitweilig für einen Gewissenszwang ausgesprochen. Auf ihn, besonders auf seine Auslegung von Lk. 14, 23: „Compelle intrare“ stützte sich anschließend das Mittelalter bei der Inanspruchnahme weltlicher Gewalt gegen die Häretiker[3]). Diese Tradition führt Angelus Silesius weiter. Auch er beruft sich auf Lk. 14, 23. Bezeichnend aber ist es, daß trotz dieses äußerlich engen Anschlusses an Augustinus der Traktat Schefflers doch durchaus sein eigenes geistiges Gepräge wahrt. So zeigt die Lektüre einiger antidonatistischer Schriften[4]) — denn auf diese stützt sich Angelus Silesius vor anderen —, daß bei Augustinus die eigentliche Begründung des Gewissenszwanges immer religiös bestimmt ist im Unterschied zu der besonders die politischen und persönlichen Interessen der Fürsten auswertenden Methode Schefflers. Bei Augustinus ist es die glühende Liebe zur Einheit des in der Kirche sakramental fortlebenden Christus, die ihn zum Verteidiger des Gewissenszwangs macht: „... diligamus et teneamus unitatem. Hoc iubent imperatores, quod iubet et Christus ... Et nos etiam per apostolum obsecrat, ut idipsum dicamus omnes, et non sint in nobis schismatas, neque dicamus, Ego quidem sum Pauli, ego autem Apollo ..., sed simul omnes non simus nisi Christi, quia nec divisus est Christus ... Concordate nobiscum, fratres, ... hoc vobis per nos Deus ipse facit, sive obsecrando sive minando ... sive per potestatem temporalium leges[5])“. Von diesem altkirchlichen Geist nimmt Scheffler trotz seiner häufigen Berufung auf Augustin kaum etwas in seinen Traktat hinein. Bei aller Autoritätsgläubigkeit geht es ihm eben doch darum, seine These aus dem neuen Geist seines Jahrhunderts zu begründen.

---

3) Diesen Hinweis verdanke ich einer Mitteilung des Breslauer Theologiegeschichtlers H. Jedin.

4) Migne: P. L. Bd. 33 u. 43.

5) Migne: P. L., Bd. 33, S. 400 u. 401.

Auch mittelalterliches Gut übernimmt Scheffler. So mit der Anführung des Beschlusses der Lateransynode, welche alle Herrscher zum Kampf gegen die Häretiker verpflichtet: „Endlich ists auch ein Christlicher Potentat schuldig vermöge seines Eides / welches er in seiner Crönung / oder Antrettung des Reichs nach Innocentij III. in Synodo Latteranensi constitution thut / die also lautet: Moneantur et inducantur, et si necesse fuerit, per censuram ecclesiasticam compellantur saeculares potestates, quibuscunque fungantur officijs, ut sicut reputari cupiunt et haberi fideles, ita pro defensione fidei praestent publice iuramentum, quod de terris suae iurisdictioni subiectis, universos haereticos ab Ecclesia notatos, bona fide pro viribus exterminare studebunt" (S. 399). Es handelt sich hier um eine aus der religösen und politischen Einheit des Mittelalters erwachsene Forderung der Kirche an die weltlichen Herrscher. Eine Verletzung dieses Eides wäre also zunächst und vor allem ein Vergehen gegen die Kirche. Eine solche Auslegung ist Scheffler jedoch nicht mehr geläufig. Das beweist der angefügte Satz: „Thuts nun einer nicht / so er kan / so wird er GOtt meineidig / und hat nichts gewissers als dessen Zorn zugewarten" (S. 399). Auch hier zeigt sich wieder, wie Scheffler überliefertes Gedankengut der Vergangenheit aufnimmt, um es dann mit eigener geistiger Intention zu erfüllen und in einem neuen Sinn auf seinen praktischen Zweck für die Gegenwart auszunutzen.

So ist es auch ein Auswerten alten Erbes, wenn Scheffler das Röm. Recht anruft, um mit ihm einer liberal-toleranten Neuzeit gegenüber seine Forderung des religiösen Gewissenszwangs zu rechtfertigen. Daß er damit zugleich eine Autorität auf seine Seite brachte, die auch bei den Fürsten und Politikern der Zeit in hohem Ansehen stand, mußte ihm besonders willkommen sein. Diente doch das von der Staatsräson geprägte Römische Recht seit seiner Einführung durch Maximilian I. (1495) immer wieder zur Rechtfertigung machtpolitischer Interessen[6]). Auch für die spätrömischen Kaiser ist der eigentliche Grund ihrer Ketzerverfolgung weniger ein religiöser als vielmehr ein politischer. Doch konnte das Scheffler nicht hindern, das weltliche Römische Recht für seine religiösen Ziele in Anspruch zu nehmen. So schreibt er denn: „Vielerlei dergleichen Edicta findet man in corpore iuris Caesarei, fürnemb-

6) Vgl. Meinecke: a.a.O. S. 161.

lich in Codic. I. I. Tit. 5 allwo die Kayser Arcadius, Honorius und Theodosius den Manichäern und Donatisten alle Gewalt genommen ..." (S. 400). Als eine Ergänzung zum Römischen Recht sind die Stellen aus den Annalen des lateinischen Historikers Baronius zu verstehen, auf die sich Scheffler beruft, um die „Satzungen der alten Christlichen Kayser wieder die Ketzer" (S. 399) anzuführen.

Eine Einzelinterpretation aller zitierten Autoren kann hier nicht gegeben werden. Zudem liegt der Gedanke nahe, daß Angelus Silesius mit Rücksicht auf die Aurotitätsgläubigkeit[7]) und das Repräsentationsbedürfnis seiner Zeitgenossen häufig nur darauf ausgeht, durch Anbringen von Wissensstoffen das Ansehen der eigenen Person zu steigern. Dieses Herausstellen der Gelehrsamkeit ist ein Beweis dafür, daß der humanistische Geist der Renaissancezeit auch im 17. Jahrhundert noch lebendig ist. Darauf weisen ebenfalls die Zitate aus Enea Silvio (S. 408, 396) und Petrarca (S. 401) hin. Und nicht zuletzt dürfte die starke Bevorzugung antiker, vor allem altkirchlicher Autoren von hierher zu verstehen sein. Wie G. Ritter nachweist, drangen zugleich mit der Gegenreformation von Spanien die Bestrebungen der renaissance-humanistisch geprägten „via antiqua" erneut in Deutschland ein[8]). Ihr Ruf war die Rückkehr zu den Quellen, vor allem zur patristischen Tradition, sowie zu Aristoteles und Thomas. Besonders in dem gegenreformatorischen Deutschland kam der „via antiqua" große Bedeutung zu. Es war nicht zuletzt das Zeugnis der Väter, das nun in bewußter Polemik dem protestantischen Schriftprinzip entgegengesetzt wurde. Daß Scheffler in der betonten Heranziehung der kirchlichen Überlieferung die übliche Beweisführung der Gegenreformation beibehält, zeigt auch die Arbeit von P. Polmann über die „Polemische Methode der ersten Gegner der Reformation". — Angelus Silesius beruft sich sowohl auf die lateinischen als auf die griechischen Väter. Er zitiert außer Augustinus: Hieronymus (S. 373, 375, 376, 378, 379, 388, 399, 409, 415), Ambrosius (S. 385), Justin (S. 376), Cyprian (S. 384), 385, 407), Irenäus (S. 376), Isidor (S. 398), Basilius (S. 392), Gregorius von Nyssa (S. 374, 391) und daneben

7) P. Petersen schreibt über die philosophisch-theologische Methode des 17. Jahrhunderts: „Die Mehrzahl der Gelehrten war emsig bestrebt zum Thema, das in Frage stand, die Menge der Belege aus Autoritäten dutzendweise heranzuschaffen." Geschichte der aristotel. Philosophie ..., S. 288.

8) Vgl. G. Ritter: Studien zur Spätscholastik II, S. 142 f.

noch eine Reihe anderer Theologen und Philosophen, wobei das Überwiegen der römischen Autoren mit dem spezifisch-römischen Charakter der Barockzeit zusammenhängen dürfte.

Wie zu erwarten ist, kommt auch der H. Schrift bei Scheffler ein besonderer Autoritätswert zu. Und zwar nicht nur in Anpassung an das lutherische Schriftprinzip. Auch das Tridentinum hatte ein gründliches Studium der H. Schrift und eine Bevorzugung der Exegese zur Pflicht gemacht[9]). Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang nur die Methode, mit der Scheffler den Text auf seinen Zweck hin interpretiert. Ein ausdrücklicher Befehl zur gewalttätigen Bekehrung der Ketzer ist in den Schriften des Neuen Testamentes nicht gegeben. Und doch mußte Scheffler sehr daran liegen, auch von hierher seine These zu rechtfertigen. Die gleichnishaften Stellen der Schrift boten ihm eine Möglichkeit freier Auslegung, die er geschickt ausnutzt. So dürfte der Sinn der Worte Christi kaum getroffen sein, wenn Scheffler die Stelle Mt. 7, 15: „Attendite a falsis phrophetis" folgendermaßen auslegt: „Denn wer kan sich für den reißenden Wölffen besser fürsehen / als mit Schwerdt und Spiss und allerhand Waffen. Wer wollte einen reißenden Wolff nicht eher umbbringen / als von dem seine Schaafe zerreißen lassen? wer weiß nicht / daß dem Schäfer lieber seyn soll das Heyl seiner Schaafe als das Leben dess Wolffes? weil dann bey solcher Beschaffenheit entweder die Schaafe oder die Wölfe verderben müssen / so könnte ja nichts närrischers gesagt werden / als daß man solte der Wölffe verschonen / und die Schaafe zerreißen lassen. Daß also gantz vernünfftiglich zu schließen / es habe Christus gemeint / daß man die Ketzer eher umbs Leben bringen solle / als die Schaafe von jhnen lassen zerrissen werden" (S. 381). Diese Argumentation wirkt logisch gesehen durchaus überzeugend. Aber der eigentliche Sinn der Stelle ist damit nicht wiedergegeben. Denn Christus predigt nicht einen Kampf mit äußerlicher Gewalt. Er fordert vielmehr zur persönlichen Wachsamkeit und zu einer innerlichen Überwindung des Feindes auf. Auch bei dem Auftrag, „daß man einen sündigen Bruder / der die Kirche nicht hört / für einen Heyden und offensichtlichen Sünder halten soll" (S. 380), denkt Christus gewiß nicht an eine gewaltsame Ausschließung. Und doch folgert Scheffler: „Nun kan man keinen / der sich in die

9) Vgl. A. Allgeier: Das Konzil von Trient und das theologische Studium, S. 331.

Kirche freventlich eindringt / wie die Ketzer thun / als einen Heyden und offentlichen Sünder meyden / wenn man jhn nicht mit aller Gewalt von der Gemeinschafft der Kirche abhält / so muß man auch die alle Gewalt wieder die Ketzer / welche die Kirche fürnemblich nicht hören wollen / herfür suchen" (S. 380).

In ähnlich gewaltsamer Weise legt er eine Stelle aus der Apostelgeschichte aus, in der es heißt, daß Paulus sich gegen seine Feinde auf den römischen Kaiser beruft: „Auch hat ers wiederumb mit seinem Exempel gelehrt / da er sich Act. XXV wieder seine Feinde auf den Kayser beruffen hat / welches er vielmehr wieder die Ketzer die allergrimmigsten Feinde der Heerde Christi würde gethan haben" (S. 382). Bekanntlich beruft Paulus sich hier in persönlicher Bedrängnis auf das kaiserliche Gericht, weil er als römischem Bürger nur ihm unterstand. Es handelt sich also in keiner Weise um eine Inanspruchnahme der weltlichen Gewalt zum Schutz der paulinischen Lehre, sondern um ein ausgesprochen persönlich und zeitgeschichtlich bedingtes Ereignis.

Freilich beruft auch Augustinus sich auf die hl. Schrift, um den Gewissenszwang zu rechtfertigen. Besonders seine Deutung von Lk. 14, 23: „Compelle intrare" war geeignet, eine gewaltsame Bekehrung der Häretiker zu begründen. Auch Scheffler zitiert die augustinische Auslegung dieses Evangeliums. „Dannenher auch der HErr selbst die Gäste zu seinem großen Abendmahl zuvor heist herzuführen / darnach zwingen. Denn als jhm seine Knechte geantwortet hatten / HErr es ist geschehen / was du befohlen hast / und es ist noch Raum übrig: gehet auss / spricht er / auff die Wege und Zäune / und / wen jhr antrefft den zwinget herein zu gehn. In denjenigen / die gütlich seynd zugeführt worden / ist der vorgehende Gehorsam erfüllt worden; in denen aber / die gezwungen worden / wird der Ungehorsam gezähmet. Derohalben wenn mit der Gewalt / welche die Kirche auss Göttlicher Verleihung durch die Andacht und Glauben der Könige / zu der Zeit / da sie gesolt / empfangen / die jenigen die auff den Weegen und Zäunen gefunden werden / d. i. in Ketzereyen und Spaltungen / gezwungen werden einzugehn / so schelten sie das nicht / daß sie gezwungen werden / sondern beobachten wohin sie gezwungen werden / nemblich zu dem Gastmahl dess HErrn / welches die Einheit seines Leibes ist / nicht allein im Sacrament dess Altars / sondern auch im Band dess Friedens" (S. 382).

Vergleicht man diese Deutung Augustins mit den Schriftauslegungen Schefflers, so tritt der Unterschied deutlich hervor. Augustinus ist auch als Verteidiger eines Gewissenszwangs noch Seelsorger. Ihm liegt nicht an der Vernichtung der Ketzer, sondern einzig an ihrer Bekehrung. So ist denn auch der eigentliche Sinn des Evangeliums bei ihm nicht vergewaltigt. Für ihn ist die Rechtfertigung des Zwangs nur Verteidigung eines letzten Mittels, das die Rückkehr der Ketzer zur Einheit der Kirche bezwecken soll. Augustinus orientiert sich an dem Wesen der Kirche und begründet von da her ihre Verpflichtung dem Häretiker gegenüber. Für Scheffler hingegen liegt darin nur eine sehr geringe Beweiskraft für die Rechtfertigung des Gewissenszwangs.

Geeigneter als die Schriften des Neuen Testamentes mußten Scheffler die Bücher des Alten Testamentes erscheinen. Dort waren leicht Beispiele einer Gewaltanwendung im Dienste der Religion zu finden. Und in der Tat nehmen die Berufungen auf die Autorität der alttestamentlichen Schriften einen besonders breiten Raum ein. Angelus Silesius trifft sich darin mit den Protestanten, die ebenfalls vor allem das Alte Testament zur Rechtfertigung des Gewissenszwanges heranziehen[10]). Auch kam die alttestamentliche Auffassung vom Herrschergott dem voluntaristischen Geist des 17. Jahrhunderts besonders entgegen.

Die Methode der Beweisführung ist bei der Berufung auf die Autorität des Alten Testamentes wieder die übliche zweckhaft auswertende Behandlung des Textes. So schreibt Scheffler: „Noch viel schärffere aber / und ausdrücklichere Befehle haben wir von GOtt im alten Testament / in welchem verhalten ist / daß man die falsche Lehrer / und abtrünnige vom wahren Glauben ohne alle Barmherzigkeit umbbringen und zu grunde aussreuten soll. Denn also befiehlt er Deutron XIII.: ‚Ein Prophet oder Traumendichter soll getödtet werden / weil er geredet hat / daß er euch abwendig machte von dem HErrn euren Gott'. Und eben daselbst bald wiederumb: ‚Wann dein Bruder ... dich will überreden heimlich zu dir sagende / last uns gehn ..., solt du nicht zu friede mit jhm seyn / sondern du solst jhn stracks tödten ...'. Siehe wie in der Schrifft nichts gebotten ist!" (S. 383). Daß es sich hier um ein Gebot handelt, welches nur im Hinblick auf die religöse Sendung der alttesta-

10) Vgl. N. Paulus: a. a. O. S. 106, 148, 305, 341 usw.

mentlichen Propheten und des israelitischen Volkes Gültigkeit hat, beachtet Scheffler nicht.

Ein anderes Mal benutzt Scheffler das Alte Testament, um mit ihm ein „Dogma" von der Verwüstung der Länder durch die Ketzer zu begründen: „Der Jüdische Gesetz-Geber Moses sagt seinem Volcke gar klar an / daß sie würden verwüstet und verjaget werden / und jhrer wenig im Lande bleyben / welches jhnen der HErr geben würde / wenn sie würden vom wahren Glauben und Gottesdienst abweichen / dâ er Deut. IV zu jhnen spricht: ,... Weil dann die Ketzerei eben eine Abweichung vom wahren Glauben und GOttes-Dienst ...' So seynd wir auch fide divina zu glauben schuldig / daß durch dieselbe das Land verwüstet werde" (S. 394). Auch hier handelt es sich nicht um einen für die Kirche verbindlichen Ausspruch, sondern nur um eine für das israelitische Volk geltende pädagogische Prophezeiung. Scheffler geht also in seinem polemischen Eifer soweit, daß er die kirchliche Lehre über den Verbindlichkeitscharakter der alttestamentlichen Schriften einfachhin übersieht. Thomas v. Aquin formuliert die kirchliche Auffassung in diesem Punkte, wenn er sagt: „Quantum igitur ad illa quae lex vetus continebat de lege naturae omnes tenebantur ad observantiam veteris legis; ... sed quantum ad illa quae lex vetus superaddebat, non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis, nisi solus populus Judaeorum[11])."

In Schefflers Streitschriften spiegelt sich beispielartig die „literarische" Bedeutung des Gebrauchsschrifttums der gegenreformatorischen Zeit wieder. Der in ihm üblichen polemisch-rationalen Ausnutzung des Wortes entspricht dessen gefühlshafte Auswertung im 18. Jahrhundert. Goethe formuliert das Mißtrauen gegen das Wort als eindeutigen Begriffsträger, wenn er sagt: „Gefühl ist alles; Name ist Schall und Rauch."

3. Historischer Exemplarismus.

Innig verwandt mit dem autoritären Exemplarismus Schefflers ist seine Methode beispielhafter Auswertung der Geschichte.

So versucht Scheffler den Gegnern aus der Geschichte des Hauses Habsburg zu zeigen, wie Leopold I. mit seinem Vorgehen gegen die ketzerischen Untertanen nur die Tradition

11) S. Theol. I, II, q. 98, a. 5 c.

seines habsburgischen Hauses fortsetzt. Er weist auf das Handeln Ferdinands III. (S. 390/91), Ferdinands II. (S. 390/92) und vor allem auch auf das des großen habsburgischen Reformationsgegners Karl V. (S. 397, 401, 403).

Besonders die römische Geschichte bot Scheffler zahlreiche Beispiele einer staatlichen Intoleranz. Er beruft sich auf Constantin (S. 399), Theodosius (S. 400, 402), Honorius (S. 400), Valentianus (S. 400), Martianus (S. 400). Er erinnert an das Geschick der alten Kaiser „Justiniani senioris" (S. 39), des „Heraclij" (S. 396), an „Valentem Arianum" (S. 396), „Anastasium Diocorum" (S. 396), „die nach dem sie es mehr oder weniger mit den Ketzern gehalten / mehr und weniger Gelück gehabt / biss endlich Constantinus Palaeologus, der sambt dem Volcke von der Einigkeit der Römischen Kirchen / die im Concilio Florentino beschlossen war / wiederumb abgefallen / sambt Leib und Leben jhm und seinen Nachkommen das Kayserthum gar / den Griechen aber allen Glantz und Herrlichkeit verlohren / und sie zu Sclaven eines Barbaren gemacht hat" (S. 396).

Auch an dem Geschick der „Morgen- und Griechen-Länder" weist Scheffler nach, daß „die Ketzereyen / derer / wie Nicephorus I. 18. c. 45. zu Heraclij Zeiten als Chosroes und Machomethan / der gantze Orient voll war / ..." die Ursache waren, „daß die Völcker nach dem Worte dess Herren vertilgt / zerstreut und wenig gemacht worden" (S. 395).

Auf die Zeitgenossen Schefflers werden Beispiele aus der neueren Geschichte besonders wirksamen Eindruck machen. Er schreibt deshalb: „Wir dürffen uns aber nicht bey den alten auffhalten / die wir genugsame neue Exempel haben" (S. 395). So weist er S. 395 und 410 auf die Niederlande, auf Frankreich, Deutschland, Böhmen, England, Dänemark, Norwegen, Schweden, Venedig, Polen, Ungarn und zeigt, wie diesen Ländern in der nachreformatorischen Zeit die Häresie zum Unheil geworden ist.

Dieser historische Exemplarismus muß in engem Zusammenhang mit der schon früher charakterisierten momentanistischen Haltung Schefflers gesehen werden. Weil die Zeit als kontinuierliche Folge von Vergangenheit und Zukunft vor der Wirklichkeit des Augenblicks bedeutungslos ist, hat Scheffler für das Wesen der Geschichte als kausal zusammenhängendes Vergangenheitsgeschehen keinen Blick. Für ihn besteht vielmehr ihr Eigentliches geradezu darin, Beispiele zu „zeiti-

gen", die als solche immer weiter in die lebendige Wirklichkeit aufgenommen werden können. Was G. Müller von der Geschichtssicht der historischen Dramen und Romane des Barockzeitalters sagt, gilt auch ganz ähnlich für Scheffler: „Die Geschichte ist also hier nicht als Wachsen oder Fließen aufgefaßt, sondern als ununterbrochene Abfolge von beispielhaften Eruptionen, in denen die Zeit wirklich wird. Indem sie aber wirklich wird nur als ‚Schauplatz' von Entscheidungen über Zeitloses, ist sie selbst ein mit Schaudern zu verehrendes Exempel für den höfischen Menschen dieser Zeit, der sich als vergänglichen Leib und zeitlosen Geist weiß[12])." Geschehenes interessiert nur insofern es beispielhafte oder sogar vom Einzelfall losgelöste normative Bedeutung erlangen kann. Im Zeitigen von „Exempeln" liegt für Scheffler der eigentliche Sinn der zeitlichen Welt: „Es giebts auch der Sinn der gantzen Welt / daß man die Ketzer als Ketzer hinrichten könne. Denn die heydnische Fürsten und Potentaten haben die Apostel nicht hingerichtet als Zerstöhrer des gemeinen Friedens ... Sondern darumb weil sie ihren Glauben / den sie von den falschen Göttern hatten / verachteten / und die nicht verehren wolten. Wie vielmehr können die Christlichen Fürsten / die Ketzer als Verächter des wahren Glaubens hinrichten lassen/ ob die gleich nicht Zerstöhrer des gemeinen Friedens wären" (S. 410). Man sieht daraus klar, daß die beispielhafte Auswertugn der Geschichte hier nicht bloßes methodisches Hilfsmittel ist, daß vielmehr damit aus dem für die Menschen des 17. Jahrhunderts Wesentlichen der Historie gefolgert wird. Denn was Scheffler mit „Sinn der Welt" bezeichnet, ist tatsächlich nichts anderes, als der Sinn diesseitigen Geschehens. Nur so ist es zu verstehen, daß selbst dem von Angelus Silesius aus gesehen verwerflichen Handeln der heidnischen Fürsten ein positiver Beispielswert zukommt.

Diese Auffassung Schefflers beruht gewiß vor allem auf seinem schon oben gekennzeichneten Vorsehungsglauben, wie er in der Vorstellung Gottes als „Politicus" besonders klar zutage trat. Geschichte ist eben keine von Gott gelöste innermenschliche Wirklichkeit. Gott steht vielmehr in ihr und greift als Mitspieler in das große menschliche Weltdrama ein. Er ist die Hauptperson, von der alles abhängt: „Denn ist nicht Gott der jenige / der Könige einsetzt und absetzt / der die Reiche

12) G. Müller: a. a. O. S. 236.

giebt und nimbt / der Völcker zuschlägt und abreißt / der die Länder wüste macht und bewohnt? ... der seine treue Diener nicht unbelohnt noch zu schanden werden läst / sondern mit Ehren und reichen Gütern krönt? Hat er nicht versprochen derer Reiche zu bestättigen / die in seinen Weegen wandeln / und seine Gebotte halten würden?" (S. 391). Wenn Gott als der Ewige und Unveränderliche die Geschichte in dieser Weise mitbestimmt, dann ist es allerdings sinnvoll, daß man allem diesseitigen Geschehen eine von jeder zeitlichen Einbettung unabhängige Beispielskraft zuschreibt.

Daß Geschichte als vergangenes Geschehen nicht gesehen wird, beweist von neuem die anthropozentrische Grundhaltung Schefflers und seiner Zeit. Denn die Eigenart menschlich individueller Existenzweise besteht im erlebnismäßigen Ergreifen des einzelnen Augenblicks und nicht im Vorstellen von Vergangenem. Der Augenblick ist der Ort der Entscheidungen, die zunächst für den einzelnen das zeitliche und ewige Geschick bestimmen, die darüber hinaus aber zugleich die Geschichte ausmachen und als geschichtliches Beispiel dann wieder in jedem anderen Augenblick neu dem Menschen Weg zum ewigen Heil sein können.

Weil also der geschichtliche Zusammenhang für Scheffler in der Ähnlichkeit der jeweiligen Situation und nicht in einer zeitlichen Aufeinanderfolge liegt, steht Karl V. mit Recht neben Constantin und Theodosius. So schreibt Scheffler: „Dieses alles haben wol beobachtet die alten Christlichen Kayser / darumb haben sie solche scharfe Satzungen wieder die Ketzer gemacht. Constantinus M. hat jhnen ernstlich alle Zusammenkunfften verbotten / ... Deme ist nachgefolgt Theodosius M. der die Montanisten / Priscivianisten / und Eunomianer mit unterschiedlichen peinlichen Gesetzen verfolget hat / ... Diesen alten rechtglaubigen Kaysern ist auch im vorigen Saeculo nachgefolgt der Großmüthige Carolus V. ..." (S. 399).

Aus der Tatsache, daß die Geschichte bei Scheffler nicht als untangierbares und einmaliges Vergangenheitsgeschehen gewertet wird, erklärt es sich auch, daß er die ratio politica, die ihrem Begriff nach ganz aus den neuen staatlichen Bestrebungen der Zeit geboren ist, zur Staatsräson schlechthin macht, d. h. wo immer in der Geschichte er eine ausschließliche Orientierung auf das Interesse des Staates sieht, spricht er von ratio politica oder ratio status, sei es nun bei Jeroboam: „Wie er nun König ward über die zehn Stämme Israels / so rieth

jhm die ratio politica ..." (S. 391) oder bei dem Langobarden Gisulpho: „Eben so übel ist diese ratio politica dem Agisulpho oder Gisulpho der Langobarder Fürsten gerathen ..." (S. 396) oder auch bei Karl V., der „ex ratio politica eines bösen ketzerischen ... Königes deß Henrici VIII. in Engelland Freundschafft suchte ..." (S. 403). u. a. In diesem Geiste überträgt Scheffler auch den modernen Ausdruck „Reformation" auf die donatistische Bewegung: „Es erzehlt der H. Augustinus / daß in der Reformation der Donatisten die Catholischen viel gelitten ..." (S. 391). Angelus Silesius gebraucht dieses Wort, um aus der Gleichheit der Lage Recht und Pflicht zu gleichem Handeln abzuleiten: „Denn wenn wir den Zustand unsrer Ketzer beym Lichte besehen / so ist er durchaus eben so" (S. 388).

Die polemische Methode des historischen Exemplarismus, die im Vorhergehenden untersucht wurde, ist ein neuer Beweis der tendenziös auswertenden Grundhaltung des Streittheologen Angelus Silesius. Die Bemerkung Karl Joels: „Der Zweck heiligt die Mittel — dieser den Lehrmeistern des Barock, den Jesuiten zugeschriebene Satz ist bewußt oder unbewußt das Grunddogma, ja die Triebkraft des (17.) Jahrhunderts"[13]), findet bei Scheffler eine Bestätigung.

13) Karl Joël: Wandlungen der Weltanschauung, Bd. I, S. 397.

Schluß.

Diese Arbeit sollte das Dichterbild des Angelus Silesius ergänzen und zugleich ein Beitrag sein zur geistesgeschichtlichen Erforschung des 17. Jhrh. Auf den ersten Blick erscheint es unmöglich, irgend eine Beziehung oder gar Identität zu sehen zwischen dem leidenschaftlichen Konfessionspolemiker Angelus Silesius und dem mystischen Dichter des „Cherubinischen Wandersmann" oder auch der „Heiligen Seelenlust". Die vernichtende Kritik über den Streittheologen Scheffler, die Held und Ellinger geben, kommt gewiß nicht zuletzt aus diesem Empfinden eines unvereinbaren Gegensatzes zwischen dem Konfessionspolemiker und dem Lyriker Angelus Silesius. Und doch läßt sich die „Ecclesiologia" aus den Werken des Angelus Silesius nicht streichen. Sie steht darin und gehört ebenso wie die Dichtung in die menschliche Wirklichkeit Schefflers und seiner Zeit hinein. Die Verbindung einer mit inbrünstig glühendem Gefühl geladenen Religiosität und einer von ungeheurem Wissen und klarster Vernunft getragenen theologischen Kampfhaltung, macht das Wesen Schefflers aus und bezeugt den Reichtum und die Weite seiner Persönlichkeit. Gerade darin ist Angelus Silesius ein Abbild jenes barocken Universalismus, dessen Eigenart es ist, die größten Gegensätze menschlicher Möglichkeiten nebeneinander verwirklicht zu haben.

Bei aller Gegensätzlichkeit aber scheint eine Grundhaltung den Dichter mit dem Streittheologen Scheffler zu verbinden und darüber hinaus auch bestimmend zu sein für das gesamte 17. Jhrh., eine Haltung, die der Lyriker Angelus Silesius ausdrückt, wenn er sagt: „Setz dich in Mittelpunkt, so siehst du alls zugleich. / Was jetzt und dann geschieht hier und im Himmelreich"[1]). Der Mensch die Mitte der Welt! Ja, nicht nur der Welt, sondern aller diesseitigen und jenseitigen Wirklichkeiten. Das ist die Einstellung, von der aus auch Gehalt und Beweismethode der Streitschriften Schefflers erst tiefer verständlich wurden. Sie zeigte sich in der Art, wie Scheffler Gott,

1) Angelus Silesius: Sämtliche Werke, Bd. III, S. 83.

die Kirche und die weltliche Macht sah und in der Methode, mit der er gegebene Wirklichkeiten auf seinen Zweck hin auswertete.

Man könnte versucht sein, in dieser utilitaristischen Auswertung objektiver Wirklichkeiten eine Entsprechung zur gefühlsmäßigen Auswertung der Realitäten im Irrationalismus des 18. Jahrhunderts zu sehen und die anthroprozentrische Einstellung Schefflers als Ausdruck einer autonomen und im letzten seinsfremden Haltung anzuführen, wie sie für den Menschen seit der Aufklärung bis in unsere Tage hinein bestimmend war. Einen solchen Schluß zu tun, verbietet jedoch die Tatsache, daß die Menschen des 17. Jahrhunderts noch gläubig waren und als solche festhielten an einen geoffenbarten und menschgewordenen Schöpfergott, der als einzig wesenhaft Seiender die Substantialität aller Wirklichkeiten verbürgt. Wohl aber darf gewiß in dem anthropozentrischen Barockhumanismus eine Erklärung dafür gesucht werden, daß die ausgesprochen jenseitig orientierte, festgefügte Kultur des 17. Jahrhunderts trotz aller Größe und Macht nicht stark genug war, dem Antsurm der autonomen, jenseits- und metaphysikgelösten Welt der Aufklärung zu widerstehen.

LITERATUR - VERZEICHNIS.

Scheffler, Johannes: Ecclesiologia, 2. Aufl., Kempten 1735.

Allgeier, Arthur: Das Konzil von Trient und das theologische Studium. Hist. Jahrb. d. Görres-Ges., 52. Bd., H. 3, 1932.

Angelus Silesius: Sämtliche poetische Werke, hrsgb. v. H. L. Held, München 1924, Bd. 1 u. 3.

Binder, Julius: Luthers Staatsauffassung. Beitrag zur Philosophie des deutschen Idealismus. Erfurt 1924.

Conrad—Martius, Hedwig: Die fundamentale Bedeutung eines substantiellen Seinsbegriffs für eine theistische Metaphysik. Catholica, 1. Jahrg., 1932, 2. Heft.

— Die Zeit. Philosoph. Anz., 2. Jahrg., Bonn 1927, S. 143.

Dempf, Alois: Sacrum Imperium. München-Berlin 1929.

Diekamp, Franz: Katholische Dogmatik, 3.—5. Aufl., Münster 1921.

Dilthey, Wilh.: Gesammelte Schriften, Bd. 2, Leipzig 1922.

Efferen, Ferd. von: Manuale Politicum de Ratione Status. 1630.

Ellinger, Georg: Angelus Silesius, ein Lebensbild. Breslau 1927.

Eschweiler, Karl: Die zwei Wege der neueren Theologie. Augsburg 1926.

— Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts. Spanische Forsch. d. Görres-Ges., Bd. I, 1928.

Flemming, Willy: Die Auffassung des Menschen im 17. Jahhundert. Dtsche. Vierteljahrsschr., Bd. 6, 1927.

Guardini, Romano: Vom Sinn der Kirche. Mainz 1923.

Joël, Karl: Wandlungen der Weltanschauung, eine Philosophiegeschichte der Geschichtsphilosophie. Bd. I, Tübingen 1928.

Kahlert, August: Angelus Silesius, eine literarhistorische Untersuchung. Breslau 1853.

Lindemann, Wilh.: Angelus Silesius, Bild eines Konvertiten, Dichters und Streittheologen. Freiburg i. Br. 1876.

Mausbach, Josef: Katholische Moraltheologie, 5. u. 6. Aufl., Münster 1927.

Müller, Günther: Deutsche Dichtung der Renaissance und des Barock. In: Hdbch. d. Lit. Wiss. v. O. Walzel, Potsdam 1930.

Meinecke, Friedr.: Die Idee der Staatsräson. München 1924.

Migne: Patrologiae Cursus Completus Series Latina, Paris 1845, Bd. 33 u. 43.

Naumann—Müller: Höfische Kultur. In: Dtsche. Vierteljahrsschr., Buchreihe, 17. Bd., 1929.

Pastor, Ludwig: Geschichte der Päpste. Freiburg 1929, 1.—7. Aufl.

Paulus, Nikolaus: Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert. Freiburg i. Br. 1911.

Petersen, Peter: Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland. Leipzig 1921.
Polmann, P.: Die polemische Methode der ersten Gegner der Reformation. Münster 1931.
Pufendorf, Samuel von: Über die Verfassung des Deutschen Reiches, hrsgb. von H. Bresslau, Klassiker der Politik. Bd. 3, 1922.
Ritter, Gerhard: Studien zur Spätscholastik. Sitz.-Ber. d. Heidelberger Akademie, Bd. 13, 1922.
Scherer, E. Clemens: Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Freiburg i. Br. 1927.
Wittmann, Patr.: Angelus Silesius als Konvertit, mystischer Dichter und Polemiker. Augsburg 1842.
Tischleder, Peter: Ursprung und Träger der Staatsgewalt. München-Gladbach 1923.
Thomas v. Aquin: Quaestiones dispututae. Turin 1924.
— Summa Theologica. Paris 1882.
Vermeersch, Arthur: Die Toleranz, übers. von A. Sleumer. Freiburg i. Br. 1914.
Werner, Karl: Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie. Bd. 4 u. 5, Schaffhausen 1685—1867.
— Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart. München 1866.
— Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. Regensburg 1863.

LEBENSLAUF.

Ich bin am 27. Februar 1909 in Gelsenkirchen-Buer geboren. Die Schulausbildung erhielt ich in der Volksschule zu Westerholt, am Lyzeum in Gelsenkirchen-Buer und an der Deutschen Oberschule in Gladbeck, an der ich Ostern 1928 das Zeugnis der Reife erlangte. Im S.S. 1928 begann ich mein Studium der Philosophie und kath. Theologie, sowie der Fächer Deutsch und Französisch. Ich hörte in Freiburg, München, Bonn, Tübingen und studierte dann vom W.S. 1930/31 bis zum S.S. 1933 an der Universität Münster. Besonderen Dank schulde ich den Herren Professoren Geyser, Adam und Voßler, vor allem aber Herrn Prof. Günther Müller, der auch die vorliegende Arbeit anregte.

Edith Eilert